MINISTERO PER I BENI CULTURALI E AMBIENTALI
PUBBLICAZIONI DEGLI ARCHIVI DI STATO

SAGGI 2

ITALIA JUDAICA

Atti del I Convegno internazionale
Bari 18-22 maggio 1981

ROMA 1983

Finito di stampare nel mese di Settembre con i Tipi della
Tipografia P.U.G. di Roma, per conto della
Multigrafica Editrice s.r.l.
00152 Roma - Viale dei Quattro Venti 52 A

COMITATO ORGANIZZATORE

COMMISSIONE MISTA PER LA STORIA E LA CULTURA DEGLI EBREI IN ITALIA

Prof. VITTORE COLORNI - Università degli Studi, Ferrara

Dott. FAUSTO PUSCEDDU - Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Roma

Prof. GIUSEPPE SERMONETA - The Hebrew University, Jerusalem

Prof. SHLOMO SIMONSOHN - Tel-Aviv University

Il Congresso si è tenuto presso l'Archivio di Stato di Bari, Corso A. De Gasperi n. 429.

Si ringrazia vivamente il Direttore dell'Archivio di Stato di Bari, prof. Giuseppe Dibenedetto e tutto il personale che ha collaborato all'organizzazione del Convegno.

Si ringrazia altresì il Soprintendente Archivistico per la Puglia, dott.ssa Domenica Massafra e il suo personale che, nella medesima occasione, ha cooperato all'allestimento di una mostra documentaria sugli Ebrei in Italia.

Il Centro Internazionale dei Congressi di Bari ha curato la sistemazione dei partecipanti al Convegno.

Sono pervenuti messaggi e telegrammi da: Marcello Cantoni; Giuseppe Carata; Michele Cifarelli; Cosimo Damiano Fonseca; Luisa Santelli Beccegato; Francesco Troccoli.

PROGRAMMA

Lunedì, 18 maggio

10,00-10,30 Seduta di apertura.

10,30-12,30 *Prima seduta di lavoro: « Le vicende storiche degli Ebrei in Italia ».*

Shlomo Simonsohn (Università di Tel Aviv): « Lo stato attuale della ricerca storica sugli ebrei in Italia ».

Lellia Cracco Ruggini (Università di Torino): « Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardo-antica ».

13,00 Pranzo offerto dagli Archivi di Stato italiani.

16,00-18,30 Vittore Colorni (Università di Ferrara): « La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali nella prassi dell'ebraismo italiano ».

* Moshe Gil (Università di Tel Aviv): « Gli ebrei in Sicilia sotto il dominio islamico alla luce degli scritti della Geniza (sec. XI) ».

Roberto Bonfil (Università di Gerusalemme): « Tra due mondi: prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo ».

Daniele Carpi (Università di Tel Aviv): « L'attività delle Comunità ebraiche della Repubblica di Venezia a favore delle Comunità di Erez-Israel, secc. XVI-XVIII » (non presentata).

Martedì, 19 maggio

9,00-12,30 * Benjamin Ravid (Università Brandeis): « Denaro, amore e potere politico nella Venezia del XVI secolo. Don Joseph Nasi: cacciata e perdono ».

Ariel Toaff (Università Bar-Ilan): « Gli ebrei romani e il commercio del denaro nei Comuni dell'Italia Centrale alla fine del Duecento ».

Seconda seduta di lavoro: « Gli ebrei d'Italia attraverso la documentazione epigrafica, archivistica e libraria ».

Cesare Colafemmina (Seminario Arcivescovile - Bari): « Archeologia ed Epigrafia ebraica nell'Italia meridionale ».

Luisa Mortara Ottolenghi (Università Statale di Milano): « Miniature ebraiche italiane ».

15,30-18,30 Fausto Pusceddu (Ufficio Centrale per i beni archivistici - Roma): « Archivi italiani e fonti documentarie relative alla storia degli ebrei in Italia ».

Renata Segre Berengo (Università di Tel-Aviv); « La società ebraica nelle fonti archivistiche italiane ».

Pier Francesco Fumagalli (Biblioteca Ambrosiana - Milano): « Fondi manoscritti ebraici nelle biblioteche italiane »

Mercoledì, 20 maggio

8,30 Partenza dall'Archivio di Stato per Alberobello e Castel-

lana per i residenti in hotel diversi.

8,45 Partenza dall'hotel « Riva del Sole ».

13,30 Pranzo al ristorante « Gemini 2 » offerto dall'Archivio di Stato di Bari.

17,00 Rientro a Bari.

Giovedì, 21 maggio

9,00-12,30 *Terza seduta di lavoro*: « *La cultura, la letteratura e l'architettura degli Ebrei in Italia* ».

Giuseppe Sermoneta (Università di Gerusalemme): « Le correnti del pensiero ebraico nell'Italia medioevale ».

Franco Michelini Tocci (Università di Venezia): « Dottrine ermetiche tra gli Ebrei in Italia fino al Rinascimento ».

Fausto Parente (Università di Pisa): « Il confronto ideologico tra l'Ebraismo e la Chiesa in Italia ».

* Isadore Twerski (Università di Harvard): « Il contributo dei dotti d'Italia alla letteratura rabbinica ».

15,30-18,30 * Avrahàm Melamed (Università di Haifa): « Il mito di Venezia nel pensiero ebraico del Rinascimento (Abrabanel, De Pomis, Luzzato) ».

* Ezra Fleischer (Università di Gerusalemme): « La poesia liturgica ebraica: nascita e caratteristiche ».

Luisa Cuomo (Università di Gerusalemme): « Il giudeo italiano e le vicende linguistiche degli ebrei d'Italia ».

Venerdì, 22 maggio

9,00-12,30 Roberto Sabatino Lopez (Università di Yale): « Ebrei di passaggio nella letteratura medievale italiana ».

David Cassuto (Gerusalemme): « Il vano architettonico della Sinagoga barocca in Italia ».

Alberto Maria Racheli (Roma): « Architettura e architetti delle Sinagoghe italiane del periodo eclettico (1902-1920) ». Seduta di chiusura.

---

* Relazioni in lingua inglese.

PROGRAM

Monday, may 18

10,00-10,30 Opening session.

10,30-12,30 *First working session*: « *The history of the Jews in Italy* ».

Shlomo Simonsohn (Tel-Aviv University): « The Present State of Historical Research on the Jews in Italy ».

Lellia Cracco Ruggini (Turin University): « Jews and Romans in the Last Decades of the Empire ».

1,00 p.m. Lunch hosted by Italian State Archives.

4,00-6.30 p.m. Vittore Colorni (University of Ferrara): « Hebrew and Local Names in the Practice of Italian Hebraism.

* Moshe Gil (University of Tel Aviv): « The Jews in Sicily under Muslim Rule, in the Light of the Geniza Documents ».

Roberto Bonfil (The Hebrew University): « Between two Worlds. Research's Perspectives on the Cultural History of the Jews in South-Italy in the Middle Ages ».

Daniele Carpi (Tel-Aviv University): « The Activity of the Jewish Communities of the Venetian Republic on Behalf of the Jewish Communities of Eretz-Israel in the 16th-18th centuries ».

Tuesday, may 19

9,00-12,30 * Benjamin Rayid (Brandeis University): « Money, love, and power politics in 16th century-Venice: the perpetual banishment and subsequent pardon of Joseph Nasi ».

Ariel Toaff (Bar-Ilan University): « The Roman Jews and Money-Lending in the Central Italy free Cities at the End of the 13th century ».

Second working session: « *The Jews of Italy in the light of Epigraphic, Archival and Library documentation* ».

Cesare Colafemmina (Episcopal Seminary, Bari): « Jewish Archeology and Epigraphy in Southern Italy ».

Luisa Mortara Ottolenghi (State University, Milan): « Hebrew Illuminated manuscripts in Italy ».

3,30-6,30 p.m. Fausto Pusceddu (Central Office on the Archives, Rome): « The Italian Archives and Documentary Sources regarding the History of the Jews in Italy ».

Renata Segre Berengo (Tel-Aviv University): « Hebrew Society in the Italian Archival Sources ».

Pier Francesco Fumagalli (Ambrosian Library, Milan): « Hebrew Manuscript Collections in Italian Libraries ».

Wednesday, may 20

8,30 Departure from the hotel « Riva del Sole ».

8,45 Departure from the State Archives of Bari for Alberobello and Castellana for those staying at different hotels.

1,30 p.m. Lunch at Restaurant « Gemini 2 » hosted by Bari State Archives.

5,00 p.m. Return.

Thursday, may 21

9,00-12,30 *Third working session: « The Culture, Literature and Architecture of the Jews in Italy ».*

Giuseppe Sermoneta (The Hebrew University): « Currents of Jewish Thought in Medieval Italy ».

* Franco Michelini Tocci (Venice University): « Current of Hermeticism in Italian Hebrewism up to the Renaissance ».

Fausto Parente (Pisa University): « The Ideological Confrontation between Jews and the Church in Italy ».

* Isadore Twersky (Harvard University): « The Contribution of Italian Sages to Rabbinic Literature ».

3,30-6,30 p.m. * Avrahàm Melamed (Haifa University): « The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought (Don Isaac Abrabanel, David de Pomis and Simon Luzzatto) ».

* Ezra Fleischer (Hebrew University): « Hebrew Liturgical Poetry: remarks concerning its emergence and characteristics ».

Luisa Cuomo (The Hebrew University): « Jewish-Italian and the Linguistic History of Italian Jewry ».

Friday, may 22

9,00-12,30 Roberto Sabatino Lopez (Yale University): « Jews Meandering through Medieval Italian Literature ».

David Cassuto (Jerusalem): « Architectonic space in the Baroque-style Synagogue in Italy ».

Alberto Maria Racheli (Rome): « Architecture and Architects of Italian Synagogues in the Eclectic Period (1902-1920) ».
Closing Session.

ELENCO DEI PARTECIPANTI

ADDIS SABA Marina
ALBERO Manuela
ALON Moshé
AMALFITANO Giuseppe
ANTONIAZZI VILLA Anna
ARIETI Stefano
BECKER Isaac
BEDARIDA Gabriele
BELLI D'ELIA Pina
BEZIMRA CAVAGLION Anna
Biblioteca della Comunità Israelitica
BIDOLLI Anna Pia
BISSOLATI Franca
BOLDRINI ARIETI Cristina
BONAZZOLI Viviana
BONFIL Roberto
CAGGIANO Antonio
CALITTI Floriana
CALÒ MARIANI Stella
CAMPANELLI Marcello
CARLONE Giuseppe
CARPI Daniele
CASSUTO David
CASSUTO Noemi
CASTELLANI Claudia
CEZZI Fernando
CHIANCONE Gerardo
COCO Antonio
COHEN Jaffa
COLAFEMMINA Cesare
COLASANTO Giuseppe
COLORNI Vittore
COLORNI MORPURGO Alda
CORSI Pasquale
CRACCO RUGGINI Lellia
CUOMO Eugenio
CUOMO FERRETTI Luisa
D'AMORE Bianca
DA MOLIN Giovanna
DE BELLIS Clara
DE BONFILIIS Gianni
DELL'AQUILA Carlo
DE NICOLA M. Laura
DEL PIAZZO Marcello
DE ROSSI Pierluigi
DIBENEDETTO Giuseppe
DI CAVE Carlo
DI CAVE Leonello
DI CESARE Francesca
DI CIAULA Margherita
DI CICCO Pasquale
D'ONGHIA Silvio
DI PORTO Ada
DI RIENZO Antonio
DI SEGNI Riccardo
DON VITO Luigi
FANTASIA Matteo
FARESE Cristina
FERRANTE Filippo
FERRARO Salvatore
FINZI Silvia
FLEISCHER Ezra
FOA' Simone
FONSECA Cosimo Damiano
FORTIS Umberto
FRIOLI Donatella
FUMAGALLI Pier Francesco
FUMAGALLI Umberto
GAI Rosanna
GANEM Roland
GARESSI Andrea
GIAGNOTTI TEDONE Felicia
GIL Moshè
GRELLE Francesco
GRENGA Giovanna
GUIDA Ottavio
INGROSSO Oronzo
LALLONE Maria Carmine
LEONE Salvatore
LEVI Marici
LEVY Eddy
LIBERATI Gianfranco
LICINIO Raffaele
LOPEZ Roberto Sabatino
LOREFICE Paolo
LUZZATTI Michele
LUZZATTO Aldo
MAGISTRALE Franco

Malizia Mazzei Rosanna
Mannino Lorenzo
Mariani Tommaso
Marinaro Francesco
Marsilia Caterina
Masetti Maria Grazia
Massafra Angelo
Massafra Domenica
Meghnagi Rachele
Melamed Avrahàm
Melchiorre Vito Antonio
Michelini Tocci Franco
Migliau Bice
Milano Enrico
Modena Maria
Mortara Alberto
Mortara Amedeo
Mortara Ottolenghi Luisa
Moscati Giacomo
Moscati Amati Enrica
Mueller Reinhold
Musca Giosuè
Nagel Silvia
Nirensztain Alberto
Nirensztain Lattes Wanda
Orvieto Natan
Orvieto Renata
Otranto Giorgio
Ottolenghi Claudia
Pacifici Emanuele
Pacifici Tagliacozzo Gioia
Palma Pantaleo
Palumbo Lorenzo
Pani Mario
Pappalepore Gaetana
Parente Fausto
Passigli Guido Baldo
Patruno Pasquale
Pesiri Giovanni
Pettinelli Alhaique Rosanna
Piattelli Alberto
Piattelli Daniela
Piattelli Elio
Piattelli Laura
Piattelli Letizia
Pisa Franco
Pisicchio Giuseppe
Pisicchio Natale
Poli Giuseppe
Pusceddu Fausto
Racheli Alberto Maria
Ravid Benjamin
Rizzi Regina Titti
Rosa Mario
Sanfilippo Mario
Savarese Gennaro
Schillani Anita
Segre Renata
Sermoneta Giuseppe
Servi Giulia
Shorlman Hagken Horst
Silvestrini Marina
Simonsohn Shlomo
Sinisi Antonio
Sirago Vito
Smilan Shemaiah
Spagnoletti Angelantonio
Tafuri Grisot Vitina
Tagliacozzo Armando
Tateo Franco
Toaff Ariel
Toaff Elio
Tragni Bianca
Trevisani Semi Emanuela
Troccoli Francesco
Tursi Vittoria Maria
Twerski Isadore
Ugolotti Serventi Nice
Urbani Berardinelli Rosanna
Villa Carlo
Villani Silvano
Vitale Micaela
Vitto Fanny
Vivante Cesare
Vogelmann Daniel
Yoli Zorattini Pier Cesare
Zatelli Ida
Zevi Tullia
Zolli Paolo
Zotta Silvio
Wiesel Alexander

Saluto di Oddo Biasini
Ministro per i beni culturali e ambientali

Purtroppo assente per un contemporaneo impegno ministeriale a Bruxelles mi preme far pervenire un caloroso indirizzo di saluto — attraverso l'amico direttore generale prof. Del Piazzo — agli organizzatori del convegno « Italia Judaica », agli illustri relatori docenti di università israeliane statunitensi e italiane all'ambasciatore israeliano, al rabbino Toaff, alle autorità e a tutti i presenti. In particolar modo desidero ringraziare l'Ufficio Centrale per i beni archivistici e con esso tutti gli archivisti che hanno collaborato alla realizzazione di questo convegno voluto dal Comitato internazionale per la storia degli ebrei in Italia. La mia gratitudine, ovviamente, si estende al direttore dell'archivio di stato di Bari, prof. Di Benedetto e alla Soprintendente archivistica per la Puglia, dr.ssa Porcaro Massafra, che tanto impegno hanno profuso nell'allestimento della mostra documentaria.

Gli ebrei in Italia configurano una presenza costante, che affonda le sue radici in un passato remoto e che è testimoniata dalla ricchezza di documentazione storica, artistica, letteraria cui già molti studiosi (da Morghen a De Felice, volendo indicare un arco di interessi diversi e molteplici) hanno attinto e che in questo convegno verrà ricostruita e messa in rilievo da personalità della cultura israeliana ed italiana. Certamente, dai romani ad oggi, passando attraverso tempi luminosi come quelli dell'alto medioevo e del rinascimento, in cui civiltà ebraica e civiltà italiana si fusero armonicamente, a quelli più oscuri della controriforma e del fascismo, la condizione degli ebrei e le loro relazioni con la società cristiana subirono alterne vicende. Migliori nei momenti di più intesa e diffusa spiritualità (come al tempo di Gregorio Magno e delle origini del grande movimento monastico medioevale), esse sono andate sempre più peggiorando quanto più le esigenze della vita spirituale sono state sopraffatte dalla volontà di potenza. Ma in Italia, forse meno intensamente percorsa dai brividi del fanatismo e dell'intolleranza per la prevalente influenza dell'autorità della Chiesa e per la maggiore mitezza degli animi, la comunità ebraica trovò quasi sempre un asilo sicuro ed un ambiente favorevole per poter vivere e svolgere la propria attività.

Tanto nel caso dei medici della scuola di Salerno, tanto nel caso dei rinnovatori dello studio della lingua ebraica nelle comunità pugliesi del IX secolo, così negli stretti rapporti di Imanuel Romano con i poeti del dolce stil novo, o nella partecipazione di Leone Ebreo e di Leone Modena alla filosofia e agli studi del loro tempo, sempre si può affermare che gli ebrei italiani occupino

un posto rilevante nella nostra vita culturale e civile. « Di fronte a Maimonide, lo spirito più alto ed illuminato del giudaismo medioevale — afferma Raffaello Morghen nel suo saggio su *La questione ebraica nel Medioevo* — anche il cristiano si inchinava con rispetto ». Ancora nel secolo XIV e XV, con la *Kabbala*, di cui fu cultore appassionato e traduttore Pico della Mirandola, il giudaismo assunse i caratteri di uno dei motivi più significativi della cultura mediterranea, influenzando largamente anche il pensiero cristiano.

Nell'età moderna più rari diventano gli esempi di una tale compartecipazione di vita spirituale e civile. Il ricordo del ghetto, triste creazione dell'Inquisizione, e più ancora gli orrori del nostro secolo, gettano un'ombra inquietante sulla nostra coscienza di uomini civili. Sono ombre che non potremo mai completamente cancellare, ma che il nostro travaglio morale e lo sforzo di ricostruzione e di rigenerazione della Repubblica italiana hanno tentato di fugare: nella consapevolezza dell'apporto della comunità ebraica alla nostra civiltà e alla nostra cultura, nella speranza di una sempre maggiore amicizia fra i nostri popoli.

In questo spirito, mi si consenta di rivolgere al vostro convegno il più sentito augurio di buon lavoro. Grazie

Saluto del prof. Marcello Del Piazzo
Direttore Generale degli Archivi di Stato

Dopo il messaggio dell'On. Ministro mi sia permesso aggiungere appunto, quale Direttore Generale degli Archivi di Stato, qualche cenno di presentazione a questo Convegno ricordando il nome di Beniamino da Tudela e il ricordo del suo *Itinerario* (Massa 'ot) che, come è noto, è forse il primo importante contributo israelitico alla geografia e non solo di essa.

Questa menzione è significativa poiché nell'israelita navarrese profondo conoscitore del bacino mediterraneo e medio-orientale, dalla Spagna all'Italia e dalla Siria alla Mesopotamia, è testimoniata una fondamentale caratteristica dell'« uomo mediterraneo »: la capacità cioè di superare differenze di fede, origini e cultura anche in avverse circostanze storiche e sociali.

In tal modo la vita e l'esperienza di singole personalità eccezionali provano la intrinseca unità di rapporti che lega quanto è nato e fiorito nel nostro « Mare di Mezzo ».

Dall'*Itinerario* risulta che nella seconda metà del sec. XII erano presenti in Italia antiche colonie israelitiche particolarmente numerose del Mezzogiorno (Sicilia, Calabria, Campania) e specialmente in Puglia ove ogni località marittima (Barletta, Trani, Bari, Brindisi, ecc.) annoverava gruppi di mercanti ebrei.

Tanta floridezza fu quasi spenta, almeno nel Mezzogiorno, dalla ripercussione dei noti e tragici eventi di Spagna che, a loro volta, furono causa dell'afflusso di israeliti spagnoli e portoghesi. L'alacre operosità di queste colonie fu successivamente motivo determinante della rapida ascesa della nuova città di Livorno felice esempio, in un'epoca intollerante, di positiva collaborazione.

La più che millenaria presenza di tanti israeliti in Italia (forse 40 mila nel sec. XII) fedeli alle loro tradizioni, ma integrati con le popolazioni locali, dette origine a vivaci scambi di varie esperienze.

In campo culturale basterà ricordare la fondamentale importanza delle traduzioni fatte da eruditi israeliti dal greco all'arabo e il contributo al progresso della medicina. In campo economico l'attività bancaria e il commercio marittimo e, per quanto riguarda l'artigianato e l'industria, l'impiego o il miglioramento di raffinate tecniche produttive.

La « diaspora » dei secc. XV e XVI causò, infine, l'emigrazione a Costantinopoli, Salonicco ed altre città del Levante di numerose comunità israelitiche provenienti dall'Italia che vollero però conservare il nome delle antiche sedi d'origine.

Profondamente mutati la situazione sociale ed il clima politico dopo la rivoluzione francese ed il periodo napoleonico, gli israeliti d'Italia offrirono ampia partecipazione alle lotte per l'indipendenza nazionale: molti entrarono nella Carboneria o nella Giovane Italia, Angelo Usiglio partecipò ai moti di Modena, altri ancora si batterono a Rimini, a Venezia e a Roma nelle formazioni volontarie. Ricordiamo in particolare il senatore Isacco Artom, amico di Costantino Nigra e validissimo collaboratore di Cavour, che dette all'indipendenza italiana l'apporto del suo grande ingegno.

Dopo l'Unità la presenza di cittadini italiani di fede israelitica nella vita del nostro Paese è così nota ed imponente da non aver quasi bisogno di speciale menzionario.

Basterà ricordare a mero esempio per la vita politica ed economica i nomi di: Luigi Luzzatti, Achille Loria, Ernesto Nathan, Sidney Sonnino, Leone Wollemborg, Gustavo Del Vecchio, Carlo Treves e Giuseppe Modigliani; per l'industria la famiglia Olivetti, per il diritto Cesare Vivante, Angelo Sraffa, Leone Bolaffio, Tullio Ascarelli, Ludovico Mortara, Vittorio Polacco; per le scienze sociali Cesare Lombroso; per la matematica Vito Volterra, Tullio Levi-Civita, Federico Enriques, Corrado Segre; per la filologia Graziadio Isaia Ascoli; per l'architettura Bruno Zevi; per la medicina Giulio Fano; per le forze armate Giuseppe Ottolenghi ed Umberto Pugliese; per la letteratura, le arti e la musica Giuditta Pasta, Sabatino Lopez, Angelo Orvieto, Alberto Moravia, Giorgio Bassani, Corrado Cagli, Amedeo Modigliani, di cui avemmo la ventura di essere allievi nell'Ateneo Fiorentino, Attilio Momigliano, e tra gli editori Treves e Formiggiani ed infine, di origine israelitica solo attraverso uno dei genitori, Italo Svevo e Umberto Saba.

Tante e alte e così diverse problematiche intrecciatesi in un lunghissimo arco di tempo, non esclusi i singoli parlari delle più importanti sedi israelitiche, trovano moltissime delle loro vicende rispecchiate nella documentazione conservata nei nostri archivi, come si esemplificherà in questo convegno, e che l'amministrazione archivistica è lieta di porre a disposizione degli studiosi interessati, perché queste fonti possano essere sempre più e meglio conosciute e valorizzate.

Mi sia infine permesso a questo punto ricordare con commozione una giovane professoressa collega che come me lavorò a lungo in quel grande istituto che è l'Archivio di Stato di Firenze: Anna Maria Enriques Agnoletti medaglia d'oro alla memoria tra le file della Resistenza, espressione purissima di fedeltà ad un credo e ad una cultura che è certamente la base di questo primo incontro che tutti auspichiamo sicura premessa di futuri, fruttuosi rapporti.

Saluto di Moshè Alon
Ambasciatore d'Israele in Italia

Signor direttore generale, prof. Del Piazzo, prof. Dibenedetto, autorità, mio caro amico Rabbino Capo d'Italia, illustrissimi professori e signore e signori.

Con commozione Vi porto i saluti da Sion e Gerusalemme e mi rallegra particolarmente l'associarmi ad un tale solenne avvenimento, quale è un convegno internazionale che ha come tema, anzi come nobile scopo, lo studio della storia degli ebrei d'Italia. Inoltre, ritengo un grandissimo onore rappresentare in questa occasione il governo di Israele; una vera e propria collaborazione è già in atto, in verità, in quanto quest'iniziativa è parte integrante dell'accordo culturale esistente fra i governi d'Italia e d'Israele fin dall'autunno del 1971. Quest'iniziativa venne ideata, programmata e adesso realizzata dalla sottocommissione mista Italo-Israeliana, dello stesso accordo culturale che comprende da parte italiana il prof. Vittore Colorni, ordinario di storia del diritto all'Università di Ferrara, il dott. Fausto Pusceddu, I° dirigente dell'Ufficio Centrale per i Beni Archivistici del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali di Roma, e da parte israeliana il prof. Giuseppe Sermoneta, direttore del Dipartimento di lingua e letteratura italiana e ordinario di filosofia ebraica dell'Università di Gerusalemme, ed il prof. Shlomo Simonsohn, ordinario di storia dell'Università di Tel-Aviv, e molti altri qui presenti.

A questi illustri professori, in particolare, e al Ministero per i Beni Culturali e Ambientali e al Ministero per gli Affari Esteri Italiano, desidero porgere i più sentiti ringraziamenti ed i più fervidi auguri, affinché i semi gettati qui a Bari possono, in un prossimo futuro, dare i frutti sperati e accendendo così quei lumi, temporaneamente spenti, perché i luoghi di cultura ebraica in Italia possano tornare al loro antico fulgore.

Come diceva un antico proverbio attribuito al Rabbino Tam del secolo XII che, parafrasando il libro di Isaia, « poiché la legge uscirà da Sion e la parola del Signore da Gerusalemme » lui disse: « Poiché la legge uscirà da Bari e la parola del Signore da Otranto ». — Grazie.

Saluto del prof. Giuseppe Colasanto
Presidente della Commissione pubblica istruzione e cultura della Regione Puglia.

Onorevoli parlamentari, autorità tutte e gentili signore e signori, mi è particolarmente gradito porgere il saluto dell'Amministrazione Regionale pugliese e mio personale ai partecipanti ai lavori del I Congresso Internazionale « Italia Judaica » e alle autorità intervenute.

L'Ufficio Centrale per i Beni Archivistici del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, nello scegliere la Puglia come sede di questa importante iniziativa, che sarà certamente occasione di incontro e confronto tra studiosi di diversi paesi, ha inteso onorare una tradizione di studi avviata nel secolo scorso. Le cinque giornate congressuali affronteranno le vicende storiche degli Ebrei in Italia, attraverso l'analisi della documentazione epigrafica, archivistica, bibliografica. La presenza ebraica vista nei più diversi ambiti della vita sociale, culturale, economica delle comunità italiane.

A latere dei lavori congressuali la mostra, allestita presso la Sovrintendenza archivistica per la Puglia, raccoglie alcuni documenti che testimoniano le realtà più significative della presenza ebraica in Italia.

Ci è particolarmente gradito sottolineare il valore della sezione pugliese che, oltre alla documentazione archivistica originale, raccoglie testimonianze epigrafiche ed archeologiche, nonché l'interesse che suscita l'iniziativa di un catalogo delle fonti per la storia della presenza ebraica in Puglia tra il XV e XVI secolo. Un lavoro quest'ultimo che contribuisce ad una migliore comprensione della storia degli ebrei in Italia, arricchendo la conoscenza delle tradizioni familiari, delle attività economiche e commerciali, dei complessi rapporti con le istituzioni politiche.

Il quadro che emerge dalla ricerca è quello della presenza ebraica, che rappresenta un momento essenziale nella vita stessa dei nostri centri urbani, un capitolo importante nella storia della nostra regione. Ringrazio l'Amministrazione archivistica italiana e per essa il Direttore Generale prof. Marcello Del Piazzo, per aver scelto la Puglia come sede di questo congresso, e faccio gli auguri al Direttore dell'Archivio di Stato di Bari, prof. Giuseppe Dibenedetto, al quale io devo in realtà rivolgere un caloroso ringraziamento perché (venendo in macchina) io dicevo: « in questo momento di passaggio di poteri dallo Stato alle Regioni, in un momento di confusione, il prof. Dibenedetto ha tenuto veramente alto il rapporto, il collegamento tra la Regione e la stessa Amministrazione Archivistica ».

Questa si aggiunge ad altre manifestazioni molto eccentriche, direi; non per altro per il successo che hanno avuto certe manifestazioni anche nella stessa provincia di Bari. Faccio augurio al Direttore dell'Archivio di Stato di Bari Prof. Giuseppe Dibenedetto, per la felice riuscita dei lavori, sicuri che questa iniziativa, come altre di cui ho avuto l'onore di presiedere, avrà risonanza di pubblico e attenzione di studiosi.

Saluto del dott. Filippo Ferrante
Assessore alla pubblica istruzione della Provincia di Bari.

A nome dell'Amministrazione Provinciale doverosamente ringrazio e rivolgo un caloroso saluto a tutti i convenuti a questo convegno e ringrazio particolarmente coloro i quali, in maniera particolare il Dott. Dibenedetto che ha voluto questa iniziativa, questo convegno qui a Bari, in Puglia, questo convegno internazionale di « Italia Judaica ». Questo fatto onora Bari e la provincia di Bari, e la presenza di tante personalità e di coloro i quali veramente avvertono l'importanza di questo scambio culturale fra l'Italia e Israele è la dimostrazione di un fatto di altissimo interesse. In maniera particolare la provincia di Bari ha, forse più di altre (dovuta anche ad una maggiore vicinanza nel bacino mediterraneo — e quindi anche dove noi ci affacciamo) — più facile scambio di contatti non soltanto culturali, ma anche economici. Con questa iniziativa io sono convinto che è l'inizio soltanto di un certo tipo di discorso, a livello non soltanto formale ma essenziale, pregno di contenuti perché, attraverso queste cose, le amicizie e gli scambi possono avvenire con maggior sollecitudine e con maggior facilità.

In questo spirito io mi permetto ringraziare e salutare, a nome dell'Amministrazione Provinciale, tutti i convenuti, le autorità, il Direttore Generale Del Piazzo e, in maniera particolare, Dibenedetto che noi vediamo solerte, attento ed impegnato nell'esecuzione di quella che è la sua istituzione, avendo portato veramente gli Archivi di Stato nella nostra provincia, e quindi nella nostra regione, ad un livello di alto significato. Grazie.

Saluto del dott. Antonio Di Rienzo
Assessore al Comune di Bari.

Bari è lieta di ospitare un così qualificato consenso ed esprime il proprio grazie per essere stata scelta quale sede di una iniziativa a livello internazionale, con la partecipazione di studiosi ed esperti di fama mondiale. Da ciò l'attenzione del Comune di Bari nei confronti di un convegno che rappresenta, senza dubbio, un avvenimento culturale di grande portata, il quale ben si inserisce in un clima di risveglio culturale che caratterizza, da qualche tempo, la nostra città. In particolare, vivo è l'interesse per i temi che saranno trattati nelle intense giornate baresi, in cui verranno approfonditi una serie di aspetti riguardanti la presenza degli ebrei in Italia. Sarà gettata così nuova luce su vicende che, se riguardano la storia di un popolo, si intrecciano profondamente con quella del nostro paese.

Dai lavori del Congresso scaturirà un rilevante contributo alla conoscenza del valore di una presenza che ha lasciato una traccia rilevante nei diversi settori della vita italiana, da quello economico e commerciale a quello culturale ed artistico, ove appare significativo il segno lasciato attraverso i secoli, sino ad un'epoca recente, sia sul piano filosofico e letterario che su quello architettonico.

Ed è con questa certezza, riconfermando il grande interesse della civica Amministrazione per il convegno che oggi prende l'avvio, che mi è gradito rinnovare il cordiale e grato saluto all'On.le Ministro, alle autorità, agli illustri relatori e a tutti i partecipanti. Grazie.

Saluto del Prof. Shlomo Simonsohn
Università di Tel-Aviv e membro organizzatore del Convegno.

Sig. Ambasciatore, Rabbino capo, autorità, amici e colleghi tutti. Desidero portarvi il saluto ed il ringraziamento della Commissione organizzativa di questo congresso nelle persone del Prof. Vittore Colorni, del Dott. Fausto Pusceddu da parte italiana, del Prof. Giuseppe Sermoneta e mio personale da parte israeliana.

L'idea di convocare un nutrito numero di studiosi che hanno come principale scopo scientifico lo studio, la conoscenza e la ricerca del nucleo ebraico vissuto in Italia, è nata come conseguenza dell'accordo culturale fra Italia e Israele, accordo che ha previsto e che ha valutato, nella sua giusta importanza, il lavoro che noi studiosi andiamo facendo nelle nostre università, nei nostri studi isolati. Il rapporto reciproco fra i due popoli e fra le due culture ha così ricevuto, negli ultimi due anni, un incentivo ed uno sviluppo insospettati; sviluppo ed incentivo che fà, per la prima volta, bene sperare per il futuro.

Un'approfondita conoscenza tra due popoli e due culture che sono così vicine, non solo geograficamente fra loro, e che dimostra quanto gli studiosi e gli uomini di buona volontà possono fare per conoscere meglio se stessi, come uomini e come cittadini di un mondo ormai piccolo, di cui tutti facciamo parte. È il rapporto, lo strettissimo rapporto che il popolo ebraico e l'Italia hanno avuto durante i secoli, a partire dall'epoca romana fino ad oggi, che è uno dei migliori esempi di quanto la storia, il pensiero e la cultura possono unire e possono servire a riconoscerci reciprocamente.

In questo contesto acquista un valore particolare la scelta che è stata fatta per fissare una sede a questo Convegno: Bari, l'Italia meridionale e la Puglia non è soltanto una scelta simbolica; così vicina è l'Italia meridionale, così vicina ed aperta verso le coste di Israele è la città di Bari, così ricca di testimonianze, di ricordi e di rapporti, che la scelta fatta vuole essere un incentivo ad esplorare terre ideali, incognite, percorsi vicini e conosciuti. E di questo ve ne renderete conto voi stessi, nel seguire i lavori del Congresso e nel visitare la mostra allestita dalla direzione degli Archivi, che ha raccolto, per l'occasione, una ricca documentazione che tratta degli ebrei di Bari e dell'Italia.

Quindi non è solo retorica il detto, a cui ha già accennato l'Ambasciatore, che « da Bari uscirà la legge e la parola del Signore da Otranto »; detto che era così comune fra gli ebrei di tutti i secoli, per indicare l'alto livello culturale e la posizione preponderante che ebbero nell'alto Medioevo, proprio gli ebrei di Bari e della Puglia.

È qui mia intenzione sottolineare due punti fondamentali che caratterizzano questo nostro incontro, questo nostro congresso:

1) Per la prima volta è stato istituzionalizzato, per la prima volta ha acquistato un carattere stabile e seriamente scientifico, per vecchia aspirazione, che era comune a tanti studiosi delle vecchie generazioni, a partire dai giorni dell'emancipazione ebraica in europa: aspirazione a riunire in un unico centro coordinatore, in un unico momento comune quanti si occupano della storia, della cultura, del pensiero e della letteratura ebraica in Italia, su basi scientifiche e con l'appoggio delle istituzioni culturali dei rispettivi paesi, siano essi ministri preposti *ad hoc* alla ricerca ed alla conservazione del patrimonio culturale dei rispettivi paesi, siano esse università od enti che si occupano di questa ricerca.

Gli atti che uscirano da questo Congresso, il centro coordinatore stesso potranno da oggi in poi servire da indirizzo e da punto di riferimento per gli studiosi che si occupano e che si occuperanno dell'argomento, il cui numero, negli ultimi anni specialmente, è andato aumentando.

2) A differenza delle altre diaspore vi è l'ebraismo italiano, vissuto in questa terra d'Italia senza soluzione di continuità. Le due storie reciproche non si sono staccate, non si sono separate bruscamente e traumaticamente. Un vivere uno accanto all'altro, ora più strettamente, ora più distaccatamente, ma in continuità.

Questa continuità è la migliore ricchezza per lo studioso che dovunque metta le mani, di qualunque epoca si occupi — vicina o lontana, nel sud o nel nord — trova sempre possibilità di raffronti inaspettati. Duemila anni di storia ininterrotta: nessun'altra nazione europea può vantare un simile primato. Da qui l'invito che parte dal nostro Comitato a lavorare su questa « Italia Judaica », a preparare delle équipes capaci di sfruttare tanta ricchezza.

Di nuovo ancora grazie a voi che ci ospitate e vi preparate ad ospitarci con tanto calore ed affetto. Noi, da parte nostra, ci auguriamo di poter continuare l'opera e di incontrarci con voi, dopo un proficuo lavoro, in un prossimo congresso a Gerusalemme ed a Tel-Aviv in terra di Israele. Grazie.

Saluto del prof. Giuseppe Dibenedetto
Direttore dell'Archivio di Stato di Bari.

Signor Ambasciatore, Signor Direttore Generale, Autorità, Signore e Signori. Desidero porgere il saluto dell'Archivio di Stato di Bari e mio personale a tutti i convenuti; ma mi è gradita questa occasione per presentare una raccolta di documenti, quasi del tutto inediti, pubblicati in tale circostanza, per dare al convegno un contributo, in riferimento alla storia ebraica in Puglia nel XV e XVI secolo. Tale argomento di ricerca si è rivelato estremamente interessante, giacché da una prima indagine si è intuito che un eventuale approfondimento porterà senz'altro a scoperte nuove e suggestive e farà luce su una storia che ancora attende di essere conosciuta e studiata. Il volume, che si spera possa essere il primo a spianare la strada ad una lunga serie di lavori, è frutto di un'accurata e paziente ricerca condotta, con notevole impegno, su una documentazione conservata per massima parte nel fondo notarile di questo archivio e della sezione di Trani.

Il mio più vivo ringraziamento va dunque ai curatori di questo volume, l'amico Cesare Colafemmina e il Prof. Pasquale Corsi, che con un'opera entusiasta, hanno validamente contribuito e al tempo stesso coordinato il lavoro di ricerca, di cernita e di elaborazione, compiuto dai giovani collaboratori dell'Archivio. Infatti, grazie all'impegno e alle insostituibili energie di questo personale giovane e capace è stata resa possibile questa raccolta, che ha dato risultati più che apprezzabili, per quantità e qualità del materiale rinvenuto e che sarà offerto ai convegnisti, prima della fine dei lavori.

Sento inoltre il dovere di ringraziare vivamente il Direttore Generale, Prof. Marcello Del Piazzo, e il Dott. Fausto Pusceddu, dell'Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, per aver scelto Bari, quale sede del convegno. Si tratta infatti di una scelta ampiamente meritata e del resto significativa come ha già detto il Sig. Ambasciatore e il Prof. Simonsohn; se per Bari e per Otranto era stato coniato il detto, citato dal Rabbino Tam, « da Bari esce la legge e la parola di Dio da Oria », questo giustifica la scelta di Bari.

Se dunque la scelta di questa città è in certo modo giustificata, la scelta dell'Archivio di Stato di Bari, quale sede del Convegno, sembra essere richiamata da un ricordo. Infatti, negli anni 1922-1923, all'inizio della via per Carbonara, a qualche centinaio di metri da questa sede, fu rinvenuta una catacomba ebraica databile al V secolo, ed un'area sepolcrale subdiale del secolo IX.

Le più antiche memorie di Bari pongono dunque questa città nel novero

delle sedi ebraiche tra le più antiche di Puglia, e in ciò vedrei una specie di « genius loci » che ha richiamato in questa città e in questa sede il convegno.

Come si vede, ci sono tutte le premesse perché da questo convegno parta l'impulso a realizzare in un quadro unitario e scientificamente sicuro, le vicende inerenti la presenza ebraica in Puglia e nell'Italia meridionale, presenza che soprattutto per i secoli XV e XVI, è pressoché sepolta nei nostri archivi, che attendono solo di essere consultati. Certo le testimonianze archivistiche sono solo un'angolatura, ma da questa si può partire per ampliare il ventaglio delle conoscenze, di una visione e di una comprensione il più possibile completa ed esauriente della vicenda storica in oggetto. Nell'augurare che lo studio iniziato e impostato su basi scientifiche, venga proseguito e voglia essere uno stimolo ad approfondire una ricerca che si profila già avvincente, porgo un grazie cordialissimo a tutti coloro che hanno collaborato e sostenuto, con la loro partecipazione e il loro entusiasmo, la perfetta realizzazione dell'iniziativa.

PRIMA SESSIONE DI LAVORO

LE VICENDE STORICHE DEGLI EBREI IN ITALIA

SHLOMO SIMONSOHN

LO STATO ATTUALE DELLA RICERCA STORICA SUGLI EBREI IN ITALIA

La ricerca moderna sulla storia degli ebrei in Italia ebbe inizio all'incirca nel tempo stesso in cui cominciò quella sugli ebrei di altri paesi europei, cioè nella prima metà dell'800. Essa fu il frutto della *Haskalàh* – il movimento di rinascita culturale che accompagnò l'« emancipazione » degli ebrei in Europa. I maggiori esponenti di questo movimento tra gli ebrei italiani furono Samuel David Luzzatto e Isacco Samuele Reggio [1]. Ma i risultati delle ricerche ottenute in questo campo nei primi cento anni si rivelarono piuttosto scarsi, essendo esiguo il numero degli studiosi e non molto maggiore quello dei loro lettori. Solo verso la fine dell'800 vedono la luce i primi studi più ampi, per contenuto e per sintesi, come ad esempio le monografie del Berliner e di Vogelstein e Rieger sugli ebrei di Roma e la raccolta dei documenti d'archivio sugli ebrei di Sicilia dei fratelli Lagumina [2]. Passeranno però altri cinquant'anni prima che vedano la luce le prime opere d'insieme, quali la storia degli Ebrei d'Italia del Rotb e quella del Milano o, in un campo più particolare, quelle del Colorni per quel che concerne la storia giuridica [3].

L'interesse degli studiosi, e parimenti dei lettori, per le vicende e la cultura degli ebrei italiani è in costante aumento a partire dal dopoguerra. Basti citare i dati statistici relativi alle pubblicazioni. Il primo elenco bibliografico pubblicato su questo argomento menziona circa 750 opere, tra articoli e libri [4].

---

[1] Su Luzzatto cfr. in particolare: *Nel primo centenario della scomparsa di Samuel David Luzzatto*, in *RMI*, XXXII, (1966), N. 9-16. Su Reggio cfr.: D. LATTES, *Di alcuni dotti ebrei d'Italia del secolo passato*, in *RMI*, XXX (1964), pp. 107-112.

[2] A. BERLINER, *Geschichte der Juden in Rom von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, 2 voll., Frankfurt 1893; H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, 2 voll., Berlin 1895-1896.

[3] C. ROTH, *History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1948; A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963; V. COLORNI, *Legge ebraica e leggi locali - Ricerche sull'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'età romana al sec. XIX*, Milano 1945; ID., *Gli ebrei nel sistema del diritto comune fino alla prima emancipazione*, Milano 1956.

[4] G. GABRIELI, *Italia Judaica*, Roma 1924.

Trent'anni dopo, nel 1954, il numero complessivo delle pubblicazioni elencate raggiungerà il totale di 1600[5], infine nel solo decennio tra il 1953 e il 1963 le pubblicazioni sono già 850[6], e nel decennio seguente, fino al 1974, esse arrivano a 2500[7]. In altre parole: nel ventennio che va dal 1954 al 1974 sono state pubblicate più opere sugli ebrei d'Italia che in tutto il periodo precedente. E le indicazioni più recenti dimostrano che questo interesse viene mantenuto e continua attualmente[8]. Non ci sembra quindi del tutto inutile fare il bilancio dei risultati finora ottenuti e delineare i problemi e gli impegni che ci terranno occupati in avvenire.

Molti sono i documenti d'archivio, delle comunità ebraiche, dello Stato, di altri enti e di privati, che hanno visto la luce in articoli, in raccolte e in opere dedicate specificatamente all'argomento. Soltanto negli ultimi anni si è pensato ad una ricerca sistematica, che ha lo scopo di presentare, in edizione scientifica, tutti i documenti d'archivio riguardanti gli ebrei in Italia nel Medioevo e nell'epoca moderna, fino alla prima emancipazione[9]. Passeranno ancora molti anni, prima che gli storici siano in grado di utilizzare un *corpus* più o meno completo di documentazione d'archivio. Lo stesso varrà per la pubblicazione di documenti storici di tipo diverso: quesiti (*Responsa*) ed altre fonti legali, cronache, epistolari, testi di letteratura, ecc. Mentre i documenti d'archivio sono in gran parte redatti in latino e in italiano, le fonti del secondo gruppo sono generalmente redatte in ebraico[10]. Lo sfruttamento di notizie sugli ebrei sparse nelle numerose

---

[5] A. MILANO, *Bibliotheca Historica Italo-Judaica*, Firenze 1954.

[6] ID., *Bibliotheca Historica Italo-Judaica*, Supplemento 1954-1963, Firenze 1964.

[7] D. CARPI, A. LUZZATTO e M. MOLDAVI, *Bibliotheca Italo-Ebraica, Bibliografia per la storia degli ebrei in Italia, 1964-1973*, Roma 1981.

[8] Il convegno attuale è stato preceduto due anni or sono da quello tenutosi a Spoleto, che affrontava in *toto* la storia degli ebrei d'Europa nell'Alto Medioevo. (*Gli ebrei nell'Alto Medioevo*, Spoleto 1980). Per il 1983 è progettato un altro convegno, questa volta a Venezia, centrato sulla storia degli ebrei d'Italia nella Repubblica Veneziana. Si tenga anche presente la recente fondazione della *Associazione italiana per lo studio del giudaismo*. Naturalmente si pone la domanda: quali le ragioni che hanno portato a questa fioritura? Uno studio di carattere sociologico-culturale in questo senso ci sembra un'impresa da tentare.

[9] L'opera, a cura del sottoscritto, è impresa di un gruppo di studiosi in Italia e in Israele. I primi quattro volumi della *Documentary History of the Jews in Italy* che trattano degli ebrei nel Ducato di Milano, sono in corso di stampa. I primi due sono già usciti, e gli ultimi due usciranno entro la fine dell'anno. Altri volumi in corso di preparazione riguardano il Piemonte, la Sicilia, la Toscana, Roma città e l'Umbria.

[10] A questo fatto, cioè al solo problema della conoscenza dell'ebraico, sono dovuti i difetti di alcune opere sugli ebrei in Italia. Una edizione di Monumenti storici Italo-giudaici resta finora un *desideratum*. Recentemente abbiamo visto la pubblicazione di molti testi del secondo gruppo. Manca però una iniziativa più ampia e sistematica: per ora sono stati pubblicati i *Responsa di R. Azrièl Diena*, a cura di Y. BOKSENBOIM, 2 voll., Tel-Aviv 1977-79. In preparazione i *Responsa Matnoth be'Adam*, noto manoscritto del Jewish Theological Seminary di New York. Usciranno fra poco i documenti ebraici sulla controversia del 1519 (I *Pesaqim* del 5279), i *Responsa di Azriel Trabot*, di suo figlio e di suo nipote, quelli di Mosè Provenzalo, e così via.

monografie locali ed in altre opere di argomento non ebraico è più o meno completo [11].

Nel campo degli studi di carattere puramente storico abbondano gli articoli e i brevi cenni di storia locale, spesso uniti all'edizione di testi e documenti; pochi invece gli studi più ampi e di visione complessiva. Inoltre sono apparse numerose opere che trattano di storia della letteratura, della filosofia, della cultura generale e delle idee, biografie e così via. Senza peraltro voler minimizzare il valore di queste opere e il contributo da esse recato allo studio dell'ebraismo italiano, ci sembra che tali lavori siano per la maggior parte di carattere descrittivo-divulgativo. Poche, in confronto, le monografie analitico-comparative, che cercano di inserire i fatti individuati dalle ricerche particolari nel quadro storico-ambientale italiano non ebraico e in quelle dell'ebraismo europeo e mediterraneo. Insomma, ci pare che nonostante le grandi lacune che esistono ancora nell'edizione delle fonti ed in particolare nell'edizione delle fonti d'archivio, sia arrivato il momento adatto per mettere a fuoco alcuni problemi di storia *italo-ebraica.* Daremo quindi di seguito alcuni esempi di tali problemi.

Il commercio del denaro diffuso tra gli ebrei d'Italia e specialmente il prestito su pegno nell'Italia centrale e settentrionale dal '200 in poi, sono ben noti e ampiamente, se non completamente, documentati. Le opere di Cassuto e di Zdekauer, Ciscato e Luzzatto, Balletti e Colorni, Loevinson e Milano [12], per citarne soltanto alcune, danno un'idea chiara dei primordi di questa attività economica, del suo svolgimento storico, e del suo ruolo nel diffondersi delle colonie ebraiche nelle varie regioni d'Italia. Esse spiegano anche il retroscena ideologico, e in particolare l'atteggiamento che ha spinto gli ebrei ad operare in questo settore [13]. Nel contesto di tale attività economica e sociale si pongono però alcuni problemi e questioni ancora irrisolte come, ad esempio, le origini dei capitali dei quali disponevano i banchieri ebrei. Si assume, quasi tacitamente come ovvio, il fatto che i ricchi e potenti mercanti ebrei dell'epoca carolingia abbiano mantenuto, almeno in parte, i propri capitali, nonostante la decadenza dei loro affari, fino alle crociate, e in qualche modo siano riusciti a trasmettere

---

[11] Anche su questi non esistono o quasi bibliografie e studi di insieme. Lavoro unico nel suo genere è quello di E. MORPURGO, *Bibliografia della storia degli ebrei nel Veneto,* in *RI,* VII 1910), pp. 180-190, 227-232; VIII (1911), pp. 14-29, 68-81, 106-126, 215-229; IX (1912), pp. 49-79, 127-152, 214-233.

[12] Vedi U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento,* Firenze 1918; L. ZDEKAUER, *L'interno di un banco di pegno nel 1417,* in *ASI,* serie V, XVII (1896), pp. 63-104; A. CISCATO, *Gli ebrei in Padova,* Padova 1901; G. LUZZATTO, *I banchieri ebrei in Urbino nell'età ducale,* Padova 1902; A. BALLETTI, *Gli ebrei e gli Estensi,* Reggio 1930; V. COLORNI, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale,* in *Rivista di Storia del Diritto Italiano,* VIII (1935), pp. 408-458; A. MILANO, *I primordi del prestito ebraico in Italia,* in *RMI,* XIX (1953), pp. 221 e ss.; E. LOEVINSON, *La concessione de banques de prêts aux Juifs par les papes du XVIe et XVIIe siècles - Contribution a l'histoire des finances d'Italie,* in *REJ,* XCII (1932), pp. 1-30; XCIII (1932), pp. 27-52, 157-78; XCIV (1933), pp. 57-72, 167-83; XCV (1933), pp. 23-40.

[13] Vedi in particolare B. NELSON, *The Idea of Usury,* Chicago 1969.

a loro discendenti parte dei patrimoni, superando così le sciagure provocate dalle crociate stesse. Tuttavia mancano assolutamente le prove per sostenere tale ipotesi. Anzi è più logico pensare che soltanto in casi eccezionali questi patrimoni siano sfuggiti alla lenta decadenza degli affari degli ebrei prima delle crociate, e al loro definitivo e rapido sgretolarsi dopo il 1096. Quali, allora, furono i mezzi finanziari a disposizione dei profughi della Germania e della Francia, emigrati nell'Italia settentrionale e diventati in gran parte banchieri? E i capitali degli ebrei Romani, dell'Umbria e delle Marche da dove prendono origine? Basterà forse — in questo caso — il supporre che il tasso d'interesse era così elevato da arricchire il prestatore in pochi anni, nonostante i modesti capitali iniziali, le grosse imposte pretese dai governi e l'incertezza del rimborso?

Sempre nell'ambito del prestito: quale fu il vero ruolo economico e sociale svolto dai banchieri ebrei? I grandi storici della vita economica medievale, tra cui il Pirenne, minimizzano la funzione svolta dagli ebrei nell'economia del Medioevo, all'infuori di un breve periodo, durante l'epoca carolingia, epoca in cui gli ebrei esercitarono il commercio internazionale degli articoli di lusso [14]. Questi autori ignorano o non tengono conto dell'attività e del posto che ebbero gli ebrei nel colonizzare la Spagna durante la Riconquista, o la Germania nel suo processo di espansione verso oriente [15]. È vero che il periodo del dodicesimo secolo in cui i pochi ebrei dell'Inghilterra contribuivano col 70 per cento o quasi alle tasse della corona inglese fu breve [16]. Ma anche in circostanze meno eccezionali, in Inghilterra e in altri paesi dell'Europa medievale, i contributi degli ebrei figurano spesso come oggetto di cura particolare da parte dei governi [17]. Scontato il valore relativo di queste entrate in conseguenza della struttura particolare dell'erario pubblico medievale, resta pur sempre il fatto che le tasse degli ebrei vengono considerate d'importanza superiore al peso numerico degli stessi ebrei in rapporto alla popolazione. E il fenomeno è evidente specialmente nei tempi e nei luoghi in cui gli ebrei esercitarono il prestito, compresa l'Italia. Forse è esagerata l'ipotesi che in alcuni paesi gli ebrei agivano come spugna dei governi, che sfruttavano la loro funzione di banchieri, autorizzandoli ad esigere un forte tasso d'interesse per spremere per mezzo loro le ricchezze accumulate, senza attirare su se stessi l'odio e l'ira della popolazione. Se questa ipotesi è esagerata non c'è dubbio che Signorie e Repubbliche italiane, dal '300 al '500, invitarono banchieri ebrei quasi ovunque, nel Centro

---

[14] H. PIRENNE, *Mohammed and Charlemagne*, New York 1957; ID., *Economic and Social History of Medieval Europe*, New York 1937.

[15] F. BAER, *History of the Jews in Christian Spain*, 2 voll., Philadelphia 1961-1966; M. BRANN, *Geschichte der Juden in Schlesien*, Breslau 1896.

[16] C. ROTH, *History of the Jews in England*, Oxford 1949; H.G. RICHARDSON, *The English Jewry under Angevin Kings*, London 1960.

[17] I. RÖSEL, *Die Reichsteuern der deutschen Judengemeinden von ihren Anfängen bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, in *MGWJ*, LIII (1909), pp. 679-708; LIV (1910), pp. 55-69, 206-223, 333-347, 462-473.

e nel Settentrione della Penisola, proprio perché esercitassero il commercio del denaro. È vero anche che all'inizio la condotta stretta tra gli ebrei ed i governanti ribadisce il rifornimento del credito alla popolazione, e la tassa pagata dagli ebrei è insignificante; ma col passar del tempo per il fisco l'importanza dei prestatori cresce sensibilmente, per poi creare, almeno in alcuni casi, la base reale per l'ipotesi suaccennata.

Quale fu dunque la vera funzione del prestito ebraico in Italia? Quale l'importanza del credito ebraico per lo sviluppo economico del paese, dell'artigianato, dell'agricoltura e persino in altri settori? In quale proporzione il credito al pubblico era in mano degli ebrei? Quale era il peso effettivo degli ebrei nei rapporti col fisco? Insomma: abbiamo raccolto e messo a disposizione degli studiosi un numero cospicuo di documenti, tra condotte, liste di tasse, atti notarili ed altri, su prestiti e transazioni finanziarie, libri e conti degli stessi prestatori, e così via. Possiamo già delineare con certezza non solo la fisionomia del prestito ebraico in Italia, ma anche molti aspetti particolari che questo prestito assume in diverse regioni e luoghi della Penisola. Perciò siamo ora in grado — a nostro avviso — di soddisfare un altro *desideratum* della storia ebraica medievale in Italia: l'analisi del ruolo economico e sociale dei banchieri ebrei.

Un fenomeno legato all'attività dei banchieri, e che merita un esame particolare, è la loro distribuzione demografica. È noto come la popolazione ebraica cresca nell'Italia centrale e settentrionale, man mano che va aumentando l'attività dei prestatori [18]. Ma soltanto una parte di questi si stabilisce nei grandi centri, gli altri si stanziano nei centri più piccoli e addirittura nei paesi. Molti insediamenti sono composti di poche persone, e si riducono a un nucleo familiare o due, sparsi nella campagna, e talvolta assai distanti l'uno dall'altro, e lontani dai grandi centri. Mancano ancora dati precisi su queste *comunità ebraiche*, ma dall'informazione documentaria disponibile risulta che dal '300 al '500 nel solo Milanese, Mantovano e nel Piemonte esistevano circa centocinquanta esigui nuclei di banchieri, tutti residenti in piccoli paesi [19]. Se questa cifra può servire come parametro per le regioni del Centro e del Nord — e tutte le informazioni puntano verso questa direzione — ci sembra di poter asserire che il numero di questi nuclei era di alcune centinaia, probabilmente non molto meno di cinquecento [20]. Se a questo fatto si aggiunge la constatazione che il numero complessivo degli ebrei nell'Italia centro-settentrionale nel periodo che andiamo esaminando non superò mai i 30.000 (anzi

---

[18] Vedi le opere del COLORNI e del MILANO, cit. a nota 12.

[19] S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Jerusalem 1977; ID., *A Documentary History of the Jews in Italy, The Duchy of Milan*; R. SEGRE, *Piedmont* (in corso di pubblicazione, vd. nota 9).

[20] Aggiungendo al Milanese, al Piemonte e al Mantovano le altre regioni in cui si svolse l'attività bancaria ebraica, quali il Veneto, Genova, Parma, gli stati Estensi e la Romagna, la Toscana, l'Umbria, le Marche e il Lazio, si arriva facilmente a questa cifra.

prima del '500 oscillava tra gli 8.000 e i 12.000) si ottiene un'idea di quanto minuscole fossero moltissime comunità ebraiche.

Nel quadro di queste osservazioni demografiche nasce un altro problema interessante: quello della sopravvivenza ebraica. È vero che il punto di partenza che diede luogo al costituirsi di nuclei di prestatori ebrei è l'invito fatto ad essi a stabilirsi in città e paesi da parte del popolo e del comune, e da parte dell'autorità locale e centrale, che li invitava a svolgere la loro attività economica per fornire crediti alla popolazione. Sovente però l'atteggiamento favorevole verso il banchiere ebreo cambia, e si muta in odio che è nutrito dall'indebitamento al prestatore, dalla Chiesa, e specialmente dalla propaganda svolta da frati predicatori e mendicanti e, infine, da altri fattori di carattere locale o generale.

Ma è anzitutto dalla Chiesa che proviene l'incitamento più violento, incitamento che genera la pressione sugli ebrei. Nonostante la quasi-tolleranza *ufficiale*, assunta dai papi verso il prestito ebraico dal 1400 in poi, gli stessi papi non furono mai totalmente favorevoli alla riscossione dell'interesse bancario da parte degli ebrei. Decisamente ostili furono gli ordini religiosi, e specialmente i Francescani [21]. Nelle loro prediche, tenute ovunque, costoro incitavano le masse contro gli ebrei, e in particolare si scagliavano contro l'attività dei prestatori. Alcuni di loro — e non si dimentichi il più noto, Bernardino da Feltre — diffusero l'accusa di omicidio rituale, con tristi conseguenze per i colpiti, come ad esempio nel 1475 a Trento [22]. La maggioranza dei papi non condivideva i pregiudizi dei Francescani, almeno per quanto riguarda l'omicidio rituale [23]. Però sembra che, verso la fine del Medioevo, l'atteggiamento oscillante da parte del Papato punti decisamente verso l'intolleranza e verso una *soluzione finale*, mirante alla liquidazione definitiva della presenza degli *infedeli e perfidi* ebrei in seno ai cristiani [24]. Eccitata dalle prediche, la folla non aveva bisogno di molti stimoli addizionali per odiare il forestiero non conformista e detestare l'usuraio. Di tanto in tanto questa animosità verso gli ebrei esplodeva in persecuzioni sanguinarie. Ma anche in tempi *normali* i rapporti fra gli ebrei e la popolazione erano tutt'altro che

---

[21] Sull'atteggiamento della Chiesa di fronte al prestito ebraico, vedi sopra, pag. 29 e nelle opere citate del COLORNI. Sull'attività di Bernardino da Siena, Bernardino da Feltre ed i Monti di Pietà, vedi l'ampia bibliografia in: A. MILANO. *Bibliotheca* etc., op. cit. a nota 5, s.v.

[22] G. DIVINA, *Storia del Beato Simone da Trento*, 2 voll., Trento 1902; V. MENEGHIN, *Bernardino da Feltre e i Monti di Pietà*, Vicenza 1974.

[23] Fanno eccezione Innocenzo III e un altro papa del '200, probabihnente Clemente IV. Vedi S. SIMONSOHN, *Prolegomena to a History of the Relations between the Papacy and the Jews in the Middle Ages*, in *Baer Memorial Volume*, Jerusalem 1979, pp. 66-93 (in ebraico); S. GRAYZEL, *Jewish References in a Thirteenth Century Formulary*, in *JQR*, N.S., XLV-XLVI (1954-1956), pp. 44-65; ID., *The Church and the Jews in the 13th Century*, Philadelphia 1933, pp. 104 e ss.

[24] Vedi S. SIMONSOHN, *cit.*; K.R. STOW, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy* 1555-1593, New York 1977.

cordiali. Unica eccezione, i legami tra alcuni membri delle classi aristocratiche e governanti e certi ebrei, sia nel campo economico sia in quello culturale [25].

Da tutto ciò risulta che in molte località gli ebrei vivevano in stato di isolamento, ben staccati dalla popolazione circostante, e questo isolamento era aggravato dalla separazione geografica e dalla lontananza da altri nuclei ebraici. A volte la comunità ebraica più vicina era a molte ore di distanza, altre molto di più. Ridotti in simili condizioni dalle necessità economiche oltre che dalle persecuzioni e dalle espulsioni dai paesi d'origine, vien fatto di domandarsi come gli ebrei abbiano voluto e potuto resistere alle pressioni operate su di loro.

La chiave principale — anche se questa non sarà l'unica soluzione del problema — si trova, a nostro parere, nell'ideologia dell'ebraismo medievale, ed in particolare in quella dell'ebraismo italiano e franco-tedesco, cioè *ashkenazita.* Nata in Palestina, all'epoca della dominazione romana e specialmente di quella bizantina, questa ideologia venne trapiantata nell'Italia meridionale e centrale dagli emissari (*slihim*) palestinesi, e più tardi trasferita dagli emigranti italiani nelle comunità ebraiche della Francia settentrionale e nelle regioni del Reno e nella Germania, dove subirà ulteriori ritocchi [26]. L'elemento principale di essa è la sostituzione del nazionalismo tradizionale che nell'epoca classica era comune ad ebrei e ad altri popoli, con la fede religiosa ebraica, e lo scambio del valore militare civile e laico con il *Kiddušh Ha-šèm* (la santificazione del nome di Dio) e l'esaltazione del martirologio [27]. Le comunità ebraiche dell'Italia centrale e settentrionale, fondate dai prestatori e alimentate nel tardo Medioevo dalla loro attività economica, si rafforzarono ideologicamente come conseguenza dell'incontro di ebrei di origine italiana, tedesca e francese. Alcuni risultati di questa confluenza sono già stati esaminati, e sarà interessante ora analizzarne gli aspetti, anche in relazione alla sopravvivenza dei piccoli nuclei ebraici di banchieri, fino agli inizi dell'età moderna.

---

[25] C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, passim.

[26] S. SIMONSOHN, *On Jewish Survival, Inaugural Lecture, Dedication Ceremony of the Sir Isaac Wolfson Chair of Jewish Studies*, Tel-Aviv 1977; ID., *Afterword*, in *Violence and Defence in the Jewish Experience*, Philadelphia 1977, pp. 337-343.

[27] Vedi in particolare le opere degli innografi (*paitanìm*) e le cronache della Palestina, dell'Italia meridionale, della Francia e della Germania. *La Cronica di Ahimàaz*, (Ed. B. KLAR), Jerusalem 1944 (in ebraico); A. NEUBAUER, *Medieval Jewish Chronicles*, 2 voll., Oxford 1887-1895; A.M. HABERMANN, *Sepher Gezeròth Ashkenàz ve-Tsarfàth*, Jerusalem 1946 (in ebraico); E.N. ADLER, *Un document sur l'histoire des Juifs en Italie*, in *REJ*, LXVII (1914), p. 425; J. MANN, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati 1931, pp. 21 e ss.

Si tenga, però presente, che anche il nazionalismo ebraico antico è caratterizzato da una forte componente religiosa, e la fede religiosa ebraica medievale mantiene come componente integrale la speranza di una redenzione nazionale e la liberazione di Israele e Gerusalemme. Sarebbe interessante indagare più a fondo sui rapporti tra il martirologio ebraico e quello cristiano. Vedi F. BAER, *The Religious-Social Tendency of Sepher Hassidim*, in *Zion*, III (1938), pp. 1-50 (in ebraico).

L'azione degli emissari inviati dalla Palestina agli ebrei dell'Italia meridionale non si limita al rafforzamento della fede e dei legami con Siòn, ma è, anzitutto, lo strumento che porta alla rinascita della lingua ebraica e alla sostituzione, nel giudaismo, della cultura greco-romana morente con quella ebraica[28]. L'opera di questi emissari si svolge nei secoli che costituiscono gli anni formativi dell'ebraismo europeo medievale. È allora che nascono le istituzioni che erano preposte al governo interno delle comunità ebraiche, le loro forme corporative e i loro primi ordinamenti costituzionali. Quali i primordi di queste forme? Esse affondano, questo è certo, le radici nell'ordinamento della città ebraica palestinese dell'epoca della *Mišnàh* e del *Talmùd*. Ma avranno — queste forme — a che vedere con l'organizzazione delle comunità ebraiche della diaspora costituitesi nelle città del mondo greco-romano? Queste ultime e quelle medievali delineano un'unica catena, senza soluzione di continuità, oppure i nuclei medievali in Italia e altrove rappresentano una creazione *ex novo*? Intorno alla corporazione secolare e religiosa ebraica antica in Palestina e nella diaspora si hanno relativamente pochi particolari e la letteratura talmudica ignora o quasi l'argomento[29]. Le notizie che si hanno sulle comunità nella diaspora sono quasi esclusivamente fornite dalle iscrizioni tombali e da altre epigrafi, che si limitano a darci i titoli dei funzionari, le cariche e i nomi degli organi della comunità, o poco più[30].

Problemi analoghi esistono per la storia delle corporazioni non-ebraiche del Medioevo quando, come a da dove nascono?, quali connessioni hanno i comuni con le corporazioni dell'epoca antica — il municipio, la confraternita ecc.? Le opinioni sono contrastanti e oscillano tra l'affermazione di una continuità ininterrotta dall'epoca antica e la tesi che la città e la corporazione medievale sono un'innovazione completamente nuova[31].

---

[28] Un primo esame dagli elementi del rinascimento ebraico nell'Alto Medioevo in Europa, e specialmente nell'Italia meridionale ho presentato nel mio articolo *The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews*, in *S.W. Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, pp. 831-858. Vd. anche V. Colorni, *L'uso del greco nella liturgia del Giudaismo ellenistico e la Novella* 146 *di Giustiniano*, in *ASD*, VIII (1964), pp. 19-80.

[29] S. Safrai, *La città ebraica in Palestina nell'epoca della Mišnàh e del Talmùd*, in *XII^a Conferenza di Storia*, Gerusalemme 1968, pp. 227-236 (in ebraico); A. Büchler, *The Political and Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries*, London 1909; S.W. Baron, *The Jewish Community*, 3 voll., Philadelphia 1948.

[30] Cfr. E. Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nach den Inschriften dargestellt*, Leipzig 1879, che resta ancora la miglior opera sull'argomento.

[31] La letteratura è vastissima. Basti citare H. Pirenne, *Medieval Cities*, New York 1956; L. Chiapelli, *La formazione storica del comune cittadino in Italia*, in *ASI*, Serie III, voll. 6-14 (1926-1930); E. Mayer, *Italienische Verfassungsgeschichte von der Gothenzeit bis zur Zunftherrschaft*, Leipzig 1909; F. Valsecchi, *Comune e corporazione nel Medio Evo italiano*, Milano 1948-1949; G.M. Monti, *Le confraternite medievali dell'alta e media Italia*, Venezia 1927; P. Brezzi, *I comuni cittadini italiani, origine e primitiva costituzione*, Milano 1940; G. Dilcher, *Die Entstehung der Lombardischen Stadtkommune*, Aalen 1967; P.S. Leicht, *Corporazioni romane ed arti medievali*, Torino 1937.

Qualche affinità e rapporto tra la comunità ebraica medievale e le forme corporative italiane, tedesche ecc., sono già stati resi noti [32], e taluno insiste sulla precedenza cronologica della comunità ebraica medievale sulla città [33]. Ma un'indagine di fondo del problema resta ancora un'aspirazione da realizzare.

I risultati raggiunti dalla ricerca storica intorno agli ebrei in Italia, specialmente negli ultimi anni, sono notevoli. Ci troviamo lungo la strada che ci porterà ad una delineazione più precisa, più ampia e più chiara del patrimonio storico del gruppo ebraico in Italia, come facente parte sia del popolo ebraico sia dell'ambiente in cui viveva. Resta, però, molto da fare per la pubblicazione delle fonti e per la loro analisi.

---

[32] S. SIMONSOHN, *La comunità ebraica in Italia e la corporazione cristiana*, in *Religion and Society in Jewish and General History*, Jerusalem 1965, pp. 81-102 (in ebraico).

[33] F. BAER, *I fondamenti e i primordi dell'organizzazione della comunità ebraica nel Medio Evo*, in *Zion*, XV (1950), pp. 1 e ss. (in ebraico). Non mancano però elementi di fantasia nell'opera di I.A. AGUS, *Urban Civilization in pre-Crusade Europe*, 2 voll., New York 1965, che si fonda sulla tesi di BAER.

LELLIA CRACCO RUGGINI

EBREI E ROMANI A CONFRONTO NELL'ITALIA TARDOANTICA

« Sappiate, o giureconsulti, che Mosè stabilì queste cose molto tempo prima [di voi]... »: con tale monito la *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* chiosa, in uno dei suoi *tituli*, il confronto fra diritto giudaico e diritto romano, a proposito dei ladri e delle loro pene [1]. È un motivo apologetico che, *in nuce*, già si trova in Flavio Giuseppe nell'avanzato I secolo dell'impero, là ove questi, nel *Contro Apione*, insiste sulla a n t i c h i t à e sulle l e g g i come i due pilastri su cui si regge la rispettabilità di un popolo, e afferma che gli ebrei ebbero leggi per mezzo di Mosè quando i Greci ancora ignoravano cosa queste fossero, al punto che il nome stesso di « legge » non compare mai nei poemi di Omero [2]. Nella *Collatio*, tuttavia, lo spunto di Giuseppe viene tradotto in una comparazione sistematica di contenuti, su nodi qualificanti del diritto criminale e, soprattutto, civile. Io penso che proprio qui (nonostante sia caduta la *Praefatio* che doveva chiarire gli intenti del compilatore) possa rintracciarsi una chiave per intendere corretta mentelo spirito di questo curioso testo del IV secolo d.C., noto in passato più che altro come « reliquiario » di norme giurisprudenziali e di costitu-

---

[1] Cfr. *Coll.* VII (*De furibus et poena eorum*), 1, in *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, II, 2, Leipzig 1926, pp. 329-394 (sesta ed. emendata e migliorata a c. di E. SECKEL, B. KÜBLER): « ... scitote, iureconsulti, quia Moyses prius hoc statuit... ».

[2] Cfr. IOSEPH., *C. Ap.* II, 15-16, 151-173: ... τοῦτ' ἐν εἴποιμι πρῶτον, ὅτι τῶν ἀνόμων καὶ ἀτάκτως [illegible] οἱ ταξεως καὶ νόμου κοινωνίας ἐπιθυμηταὶ γενόμενοι καὶ πρῶτοι κατάρξαντες εἰκότως ἐν ἡμερότητι καὶ φύσεως ἀρετῇ διενεγκεῖν [illegible] (15. 151); ... Φημὶ τοίνυν τὸν ἡμέτερον νομοθέτην τῶν ὁπουδηποτοῦν μνημονευομένων νομοθετῶν προάγειν ἀρχαιότητι. Λικοῦργοι γὰρ καὶ Σόλωνες καὶ Ζάλευκος ὁ τῶν Λοκρῶν καὶ πάντες οἱ θαυμαζόμενοι παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐχθὲς δὴ καὶ πρῴην ὡς πρὸς ἐκεῖνον παραβαλλόμενοι φαίνονται γεγονότες, ὅπου γε μηδ' αὐτὸ τοὔνομα πάλαι ἐγιγνώσκετο τοῦ νόμου παρὰ [illegible] καὶ μάρτυς Ὅμηρος οὐδαμοῦ τῆς ποιήσεως αὐτῷ χρησάμενος ... (15, 154); ... Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν ἐκείνου (*scil.* Μωσέως) τὰς ἀρχὰς ποιράσχοντος ... (16, 168). Cfr. tr. it. e comm. di L. TROIANI, *Commento storico al « Contro Apione » di Giuseppe*, Bibl. degli St. Class. e Or. 9, Pisa 1977, pp. 180-184 e 273-275. Con più precisa ed esplicita insistenza sulla superiorità di Mosè come legislatore ispirato, rispetto a tutti gli altri νομοθέται sia elleni sia barbari, cfr. anche PHILO, *De vita Mosis*, II, 3-4, 12-24.

zioni imperiali non altrimenti note, e in anni più recenti divenuto oggetto di appassionate discussioni fra i giuristi — ma fra essi soltanto — circa la cronologia e gli scopi della compilazione in se stessa.

Pur lasciando ai romanisti l'analisi delle singole norme (un'impresa a tuttoggi da completare) e la connessa caccia alle loro deformazioni più o meno intenzionali, attraverso spettrografie di cui essi soltanto possiedono le tecniche necessarie, io vorrei rivendicare allo storico il diritto di osservare l'operetta in quanto documento di un'epoca, di un ambiente, di una mentalità. Una rilettura della *Collatio*, delle sue alterazioni e dei suoi silenzi secondo parametri di giudizio storici oltreché giuridici, filtrati attraverso il confronto con altre fonti presumibilmente coeve e assai varie per natura e ispirazione, a me sembra infatti avvalorare un'interpretazione nuova e — se vera — di portata non piccola per la storia più generale dei rapporti fra ebrei e ceti colti romano-italici nel IV secolo d.C.

Richiamiamo brevemente alcuni punti sui quali l'indagine romanistica ha « scavato » con cura negli ultimi cinquant'anni. Fino al 1930, non s'era praticamente mai dubitato che l'autore ignoto di questa *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio* fosse un cristiano, ispirato da un'idea simile a quella proclamata dall'avvocato-apologeta Tertulliano alle soglie del III secolo: « Sappiate [, o gentili,] che quelle stesse vostre leggi che si prefiggono scopi di giustizia sono mutuate dalla legge divina come da loro più antica matrice » [3]. La composizione sarebbe stata posteriore al 390 (dal momento che il titolo V, 3 riporta integralmente una costituzione di Teodosio I, solo in parte inclusa nel Codice Teodosiano), ma anteriore al 438, cioè alla data di pubblicazione del Codice Teodosiano (che la compilazione non utilizza in alcun punto) [4].

---

[3] Cfr. TERTULL., *Apol.* 45, 3, p. 159 *CC, Ser. Lat.* I, 1: « dum sciatis ipsas leges quoque vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege, ut antiquiore, formam mutuatas. diximus iam de Moysi aetate... ». Ancora nel V secolo d.C. papa Leone Magno (*Ep.* 167,3, *PL* 54, col. 1204), a proposito dei *nuptiarum foedera* ebbe a riaffermare: « multo prius hoc ipsum Domino constituente (*Gen.* II, 24) quam initium Romani existeret ». In entrambi questi passi peraltro — come già si è veduto in Filone (vd. n. 2) — predomina la volontà di sottolineare il contrasto fra la legge divina e quella umana e la superiorità della prima rispetto alla seconda, non già — come nella *Collatio* — quella di stabilire a tutti i costi (perfino, talora, con forzature e adattamenti: vd. n. 24) una comparazione e una relazione di somiglianza fra diritto biblico e diritto romano (di fatto espressioni di spiriti e tradizioni affatto differenti).

[4] Cfr. *C. Th.* IX, 7, 6 (G. HÄNEL, *Corpus Iuris Romani Anteiustiniani* II, 1, Bonn 1842, coll. 845*-846*, fu il primo ad affermare definitivamente l'anteriorità della *Collatio* rispetto al Codice Teodosiano). Cfr. in generale l'*Introduzione* al testo della *Collatio* nell'ed. teubneriana di Ph. E. HUSCHKE (*Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt* [5], Leipzig 1886), poi ripresa anche nelle edizioni arricchite ed emendate successive (vd. n. 1); sulla ampia bibliografia precedente cfr. spec. E. VOLTERRA, *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum,* MAL, ser. VI, 3, 1, Roma 1930 pp. 1-123 e spec. 39-43 (rassegna analitica, con argomentazioni critiche in larga misura ancora oggi accettabili), e F. BOSSOWSKI, *Suntne in iure Romano, suadente usu forensi audientiae episcopalis, quaedam praecepta ad instar iuris*

Lo scopo pratico più probabile sarebbe stato quello di fornire ai giudici ecclesiastici, impegnati nella *episcopalis audientia*, uno strumento di confronto

---

privati hebraici introducta?, in *Rocznik Prawniczego Wileńskiego*, X (1939), pp. 43-76 e spec. 67 sgg. In verità, soltanto M. Freher intravvide una possibile, diversa impostazione del problema della *Collatio*, supponendo che l'autore potesse essere un ebreo; ma rimase voce assolutamente isolata, fino al 1930 (cfr. Marquardi FREHERI J.C., Παρέργων *seu Novarum Observationum libri duo*, Norimbergae 1622, I, cap. 9, pp. 23-26 = E. OTTO, *Thesaurus Iuris Romani*... [2]. I, Trajecti ad Rhenum 1733, coll. 871-873). All'interno della generale attribuzione della *Collatio* a un autore cristiano, emersero nel tempo varie ipotesi, via via confutate da studi successivi. Ph. E. HUSCHKE (*Über Alter und Verfasser der legum Mosaicarum et Romanarum collatio*, in *Zeitschr. für geschichtl. Rechtswiss.*, XIII [1846], pp. 1-49; e vd. pure ID., *ed. sopracit.*) pensò a Rufino di Aquileia († 410) come autore della *Collatio*, in base alla notizia data da Pierre Pithou — scopritore e primo editore del testo nel 1574 —, secondo cui Jean Du Tillet — vescovo di Saint-Brieux e poi di Meaux, celebre studioso di testi antichi, morto nel 1570 — avrebbe attribuito un frammento della *Collatio* già a lui noto al giureconsulto del III secolo ineunte Licinio (cosa in sé impossibile, contenendo la *Collatio* costituzioni almeno fino all'età dioclezianea, pur nell'incompletezza del testo trasmessoci dai tre manoscritti a noi noti): ma a parte altre considerazioni — come hanno sottolineato il Rev. M. HYAMSON (*Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio, with Introduction*, Oxford 1913, p. LIII con n. 2) e E. VOLTERRA (*Collatio*, cit., p. 21) — i passi biblici della *Collatio* che trovano riscontro negli scritti di Rufino appaiono desunti da una traduzione latina affatto diversa (vd. anche le critiche già di H.E. DIRKSEN, *Über die « Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum » in Beziehung auf die Bestimmung dieser Rechtssammlung und auf die Methode ihrer Redaktion*, AAWB, 1846, pp. 61-107 = ID., *Hinterlassene Schriften zur Kritik und Auslegung der Quellen römischer Rechtsgeschichte und Altertumskunde* (ed. F.D. SANIO, Leipzig 1871, II, pp. 100-141 e spec. 124-129). A.A.F. RUDORFF (*Über den Ursprung und die Bestimmung der « Lex Dei » oder « Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio »*, AAWB, 1868 [1869], pp. 265-296) cercò di identificare invece il compilatore della *Collatio* con il vescovo di Milano Ambrogio, fondandosi su di un'oscura notizia contenuta nel *Nomocanone* siriaco del vescovo nestoriano, metropolita di Nisibis e dell'Armenia, Ebed Iesu, *Tr.* III (cfr. A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita*, Roma 1838, X, pp. 54 e 220 [testo siriaco]), secondo cui Valentiniano II avrebbe incaricato Ambrogio di compilare una raccolta di leggi (ipotesi combattuta con solidi argomenti sia dal MOMMSEN in P. KRÜGER, Th. MOMMSEN, W. STUDEMUND [edd.], *Collectio librorum iuris anteiustiniani* [2], III, Berlin 1890, pp. 107 ss., sia dallo HYAMSON, *ed. cit.*, pp. LIV-LVI, ma ancora ripresa in seguito da C. HOHENLOHE, *Ursprung und Zweck der Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, Wien 1835, e riconfutata da G. SOLLAZZI, *Per la data della « Collatio Mosaicarum et Romanarum Legum »*, in *AASN*, LVII [1935], pp. 263-291 = ID., *Scritti di diritto romano*, III, Napoli 1960, pp. 481-502). M. CONRAT (*Hieronymus und die « Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum »*, in *Hermes*, XXXV [1900], pp. 344-347) propose a sua volta di riconoscere l'autore della *Collatio* in Girolamo, che secondo una non ben controllata notizia della sua biografia altomedievale edita dal Mabillon avrebbe scritto un'opera diretta ai giureconsulti romani (*ad iuris quoque consultos singularem sonantem edidit librum*: cfr. J. MABILLON, *Vetera Analecta*, IV, Paris 1685, pp. 183-194, e *AA. SS. Sept.* VIII, Antwerp 1762, pp. 421-422); ma come spiegare allora — a parte ulteriori considerazioni — l'uso nella *Collatio* di una traduzione biblica affatto diversa dalla *Vulgata*? Più interessante l'ipotesi di J. WITTIG (*Der Ambrosiaster « Hilarius ». Ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I*, in M. SDRALEK (ed.), *Kirchengesch. Abh.*, Breslau 1906, pp. 1-66 e spec. 57-61), il quale attribuì la composizione della *Collatio* al c.d. Ambrosiaster, con ogni verisimiglianza un giudeo d'origine greca di nome Isaac, vissuto a Roma al tempo di Damaso, poi convertito al cristianesimo, esperto di diritto: ciò potrebbe spiegare — per

fra legge divina e diritto civile romano, a verifica delle loro reciproche convergenze (appunto per questa ragione i riferimenti alle Scritture sarebbero stati così succinti rispetto alle fonti giuridiche, assai meno note a fruitori di tal fatta). Sin dall'epoca paolina, nel giudicare i contrasti fra cristiani nell'ámbito del diritto civile, in caso di discordanza fra *ius Romanum* e *consuetudo christiana* s'era infatti sempre data la preferenza ai precetti scritturali, anche secondo completamenti e adattamenti introdotti dall'interpretazione dei *sopherìm* o dottori della legge giudaici (ma fino al I secolo d.C. soltanto): chè, a differenza della legge romana — la quale si prefiggeva di tutelare più l'utile del giusto, secondo il rimprovero di Paolo (I *Cor.* 6) —, né la precettistica giudaica né quella cristiana distinguevano i delitti verso l'uomo dalla trasgressione della legge divina, cioè dal peccato [5]. Pertanto, il riconosciuto primato delle *divinae scripturae et leges* da parte dei *vicarii Dei*, i quali dovevano giudicare secondo verità ed equità, venne una volta ancora ribadito nel 325 d.C. da uno dei decreti del concilio di Nicea [6], proprio mentre stava per avviarsi nella legislazione, con crescente concretezza, quel processo di osmosi con i principî cristiani che Giustiniano avrebbe poi formalmente proposto in varie sue *Novellae* come miglioramento decisivo rispetto alla *antiquitas* [7].

---

quanto insufficientemente — certe peculiarità « giudaiche » del nostro testo (vd. nn. 17 e 36); è tuttavia proprio l'Ambrosiaster (*Quaest.* 115, 67, p. 341 *CSEL* 50) a menzionare l'abolizione da parte di Costantino di quel supplizio della croce che la *Collatio* ricorda invece come attuale o, quanto meno, ancora auspicabile come tale (vd. n. 17).

[5] Cfr. esempi e fonti in F. Bossowski, *art. cit.*; vd. pure G. Vismara, *Episcopalis audientia. L'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano 1937, pp. 60-61 e *passim*. Gli esempi forse più vistosi di osservanza cristiana della legge mosaica piuttosto che di quella romana — nel caso esse risultassero manifestamente in contrasto — si incontrano nel campo del diritto successorio, ove non solo la *lex Voconia*, ma anche tutti gli altri precetti in merito stabilivano differenze radicali fra i due sessi: cfr. *Num.* 27, 1-11 (cui si adatterà poi il diritto giustinianeo: cfr. *Novv.* 115 del 542 e 118 del 543; *C.I.* VI, 58, 14, del 531); Athan., *Apol. c. Arianos*, 73, *PG* 25, col. 380, del 350 circa (αἱ γὰρ κρίσεις... συνίστανται κατὰ τὰς ἁγίας Γραφάς ...); Augustin., *De civ. dei*, III, 21, p. 90 *CC, Ser. Lat.* 47 (« qua lege quid iniquius dici aut cogitari possit ignoro »); etc.; vd. pure n. 6 (concilio di Nicea, *Decreta* XV). E' pertanto significativo che la *Collatio* — proprio a proposito dell'episodio delle figlie di Salphaad in *Num.* 27,1-11 — con opportuni adattamenti del testo biblico si sforzi di mostrare la convergenza anche a questo proposito fra diritto romano e normativa mosaica (lungi dall'accentuarne il contrasto, come fanno le fonti cristiane coeve): vd. n. 24.

[6] Cfr. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio...*, II, Firenze 1759, col. 1044, caput XV: « ... Si autem pro indiviso instituti sunt haeredes, sive nullo facto testamento suo iure succedunt defuncto, dividant haereditatem, inter se secundum Legis et aequitatis praecepta et morem, porro si avaritia et aviditate distenti inter se non conveniant, adeant simul iudices, qui Divinarum Scripturarum et Legum lectione studium et meditationem impendunt, et Dei sunt vicarii, ut disiudicent inter eos secundum leges veritatis et aequitatis... ».

[7] Cfr. ad esempio *Nov.* 22 *de nuptiis, praef.* (535 d.C.); *Nov.* 77, *praef.*; *Nov.* 123, 44 (546 d.C.); *Nov.* 137, *praef.* (565 d.C.); B. Biondi, *Giustiniano primo principe e legislatore*

Sennonché, proprio nel IV secolo — di pari passo con la cristianizzazione dei vertici dell'impero e quindi della legislazione che da questi promanava — si andò oscurando fra i cristiani l'esigenza, così viva ancora in Tertulliano cent'anni prima, di confrontare le loro consuetudini (la cui superiorità appariva più che mai scontata) con la normativa del secolo: « aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi; aliud Papinianus, aliud Paulus noster praecipit », poteva ormai proclamare Girolamo, senza nascondere il disprezzo per i gloriosi *iura* della classicità. Il vanto per la propria antichità, strumento di apologia in seno al giudaismo sin dai primi tempi dell'impero, si estendeva ora piuttosto a nuove minoranze religiose (per esempio a quella pagana), in lotta contro l'avanzante emarginazione culturale e politica [8]. È pertanto merito soprattutto di Edoardo Volterra, in una sua

---

cattolico, Milano 1935, n. 94 e *passim*; J.L. Boojamra, *Christian « philanthropia ». A Study of Justinian's Welfare and the Church,* in *Byzantina,* VII (1975), pp. 345-373. Secondo il Bossowski (*art. cit.*, spec. pp. 54 ss. e 66) sarebbe stato per influenza della prassi adottata nell'*episcopalis audientia* — accettare in sostanza la normativa giuridica che più si avvicinasse a quella scritturale — che sarebbe invalso nelle varie *Eclogae* tardive l'uso di far proprie norme giuridiche di provenienza diversa, purché congrue con la legge mosaica; attraverso la prassi della *episcopalis audientia* si sarebbero pertanto infiltrati anche nel diritto romano post-classico quegli elementi di diritto giudaico (del I secolo d.C.), che alcuni studiosi hanno ritenuto invece ispirati direttamente dalle norme del *Talmud,* per « decadente empirismo ». Mi sembra pertanto essenziale sottolineare la profonda differenza qualitativa fra la *Collatio* — un'operetta veramente unica nel suo genere, per il carattere di consapevole ricerca di diritto comparato in embrione (là dove l'antichità conobbe piuttosto, specie presso le letterature semitiche, la curiosità per più generici confronti fra usanze di popoli diversi, come ad esempio nel *Dialogo delle leggi e dei paesi* di Bardesanes) — e raccolte commiste di diritto laico e di normativa sia biblica sia ecclesiastica sprovviste d'un preciso ordine logico e di conoscenze giuridiche approfondite, quale ad esempio lo stesso *Libro Siro-Romano.* La sua *Prefazione* esemplarmente esprime la diversità d'ispirazione rispetto alla *Collatio* là ove dichiara il proposito di raccogliere le leggi di Costantino in quanto conformi allo spirito del Vangelo, la nuova legge di Cristo considerata fonte centrale di diritto, venuta a integrare la più antica legge data da dio agli uomini per mezzo di Mosè (la *Collatio* cita invece soltanto il *Pentateuco,* riconoscendo come unica legge quella mosaica, e ignora a bella posta le costituzioni di Costantino e dei suoi successori cristiani): cfr. C. Ferrini, *Beiträge zur Kenntnis des sog. römisch-syrischen Rechtsbuches,* in *ZSS,* XXIII (1902), pp. 101-143 e spec. 114-115 (con traduzione latina letterale della *Prefazione* del *Libro*); E. Volterra, *Collatio,* cit., pp. 41 sgg. e 87 sgg. (sulle varie *Eclogae* e *Nomocanones* orientali e occidentali); sul *Libro Siro-Romano* cfr. da ultimo W. Selb, *Zur Bedeutung des syrisch-römischen Rechtsbuches,* MBP 49, München 1964. Si noti infine come le radici di una tradizione giuridico-comparativistica si qualifichino, al caso, come tipicamente giudaiche: il primo testo sacro orientale che venne tradotto in greco — in quanto legge destinata da dio a tutti gli uomini, non ai soli sacerdoti — fu infatti proprio al *Torah*; ed è alla leggenda della versione dei Settanta che si collega la tradizione ebraica d'una presunta raccolta di legislazioni di vari popoli fatta approntare con intenti comparativi da Tolemeo Filadelfo nella biblioteca di Alessandria (283-245 a.C.): cfr. Philo, *De vita Mosis,* II, 5-7, 29-44; Ioseph., *Ant. Iud., Proem.* 3; Id., *C. Ap.*, II 4, 45; E.J. Bickerman, *The Septuaginta as a Translation,* in *Proc. of the Am. Ac. for Jew. Res.,* XXVIII (1959), pp. 1-39 = In., *Studies in Jewish and Christian History,* I, Leiden 1976, pp. 167-200.

[8] Cfr. Hieron., *Ep.* 77,3, p. 39 *CSEL* 55; L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano*

Memoria Lincea del 1930, l'aver sostenuto con solidi argomenti che l'autore della *Collatio* fu un ebreo, probabilmente romano, esperto di lingua latina e greca piuttosto che giudaica. Egli rilevò infatti come il testo mai si riferisse ai Vangeli e facesse uso esclusivo della *Torah* (*Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*), secondo una traduzione latina derivata dai Settanta e simile a quelle pregeronimiane (*Itala Vetus*), ma rispetto ad esse indipendente [9].

Specialmente nell'ámbito della tradizione romanistica germanica, vari studiosi hanno in verità continuato sino ad oggi a datare la *Collatio* fra il 390/394 e il 438 e a considerarla una compilazione cristiana: ma, a quanto sembra, più per meccanica tradizione di scuola che non attraverso una motivata, precisa confutazione degli argomenti filologici e storici già addotti dal Volterra. Diamo quindi senz'altro per scontata l'ebraicità dell'autore della *Collatio*; chè, anche il più circostanziato tentativo di F. Von Bossowski di riaffermarne il carattere cristiano si appoggia a un solo, debolissimo argomento, l'uso della *Collatio* nel Medioevo cristiano: quasi che — a parte altre considerazioni già addotte dal Volterra [10] — non gli si potessero opporre innumerevoli esempi di testi non

---

tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del «Carmen contra paganos», MAL, ser. VIII, 23, 1, Roma 1979, pp. 1-144 e spec. 35 ss.; EAD., *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *XXVI Sett. di St. del Centro It. di St. sull'Alto Medioevo (« Gli ebrei nell'Alto Medioevo », 30 marzo - 5 aprile 1978)*, Spoleto 1980, I, pp. 15-117 e spec. 52 ss.

[9] Cfr. E. VOLTERRA, *Collatio*, cit.; sulla traduzione latina dei passi del *Pentateuco* nella *Collatio* e il suo carattere peculiare, cfr. spec. ID., *ibid.*, pp. 53-86, con confronto completo e sistematico fra il testo latino della *Collatio*, il testo greco dei Settanta (che la *Collatio* risulta manifestamente seguire quasi alla lettera, anche là ov'esso si allontana da quello ebraico), il testo ebraico e — ove possibile — i frammenti della *Vetus Italica* (tratti dai codici di Lione e di Würzburg e da vari Padri della Chiesa); risulta inoltre evidente l'assenza di qualsivoglia relazione fra i passi biblici della *Collatio* e altre versioni greche e latine antiche (Aquila, Teodozione e Simmaco) conservateci da Origene e dal testo siriaco. È pertanto sufficiente rimandare alla esaustiva analisi del Volterra. Sul testo biblico, fra i più recenti contributi cfr. in generale F.G. KENYON, *The Text of the Greek Bible*, London 1975 (3ª ed. riveduta a c. di A.W. ADAMS), pp. 13-62 (*The Greek Old Testament*) e spec. 53 ss. (*Translations of Septuaginta*); B.M. METZGER, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*², Oxford 1968, pp. 72 ss. ID., *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford 1977, pp. 285-374 (*The Latin Versions*). Sull'isolata intuizione precorritrice del Freher già a fine Cinquecento, vd. sopra, n. 4.

[10] Cfr. E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., pp. 23-38 (cap. II: *La conoscenza della «Collatio» nel Medio Evo*). Dal riesame di tutta la documentazione disponibile emerge che: (*a*) non si hanno prove sicure per affermare che le cerchie ecclesiastiche conobbero e usarono la *Collatio* nel Medio Evo (le note a margine del codice di Vercelli parrebbero suggerire un uso esclusivamente giuridico del testo in questi secoli); (*b*) nessun autore, né laico né ecclesiastico, fornisce pertanto notizie dirette sul nostro testo; (*c*) le citazioni che alcuni studiosi vorrebbero far risalire alla *Collatio* potrebbero derivare da altre fonti giuridiche meglio note in quel tempo; (*d*) non abbiamo alcun testo medievale ove la traduzione latina dei passi biblici appaia uguale a quella usata dalla *Collatio* (cfr. ad esempio HINCMARUS, *De divortio Lotarii et Tetbergae*, 12, *PL* 125, col. 690, che Fl. Von Savigny pretese accostare a *Coll.* V, 1); (*e*) infine, nessuna fonte giuridica anteriore al XVI secolo (canonisti o

cristiani, dai cristiani poi utilizzati con disinvolta appropriazione (dalla diatriba cinico-stoica *De moribus Brachmanorum* alla *Collatio* pagana *Alexandri et Dindimi*, alla *Vita Apollonii* di Filostrato, incentrata proprio sull'« uomo divino » che, nel IV secolo, i pagani dell'Oriente greco avevano contrapposto a Cristo come salvatore miracoloso e carismatico) [11].

Il Volterra rivoluzionò inoltre, per primo, anche la datazione già ritenuta scontata, mostrando come l'inserimento nella *Collatio* della legge di Teodosio

---

civilisti) ricorda testi romanistici attestati dalla sola *Collatio*. Per quanto, poi, si riferisce alla trasmissione manoscritta del testo medesimo della *Collatio* (per cui cfr. E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., pp. 8-23), sembra significativo che esso sia pervenuto mutilo e in tre soli manoscritti (IX-XI secolo, tutti risalenti a un comune archetipo); e, soprattutto, che esso appaia privo della *Prefazione*, che certo dovette esistere e contenere l'esposizione degli intenti dell'operetta (quindi a ragion veduta eliminata, se conteneva spunti apologetici filogiudaici). A parte le ampie dissertazioni di Padre Hohenlohe nel 1935 e del Bossowski nel 1939 (citt. a n. 4), in favore di una paternità cristiana e tardiva della *Collatio* (390/438 d.C.) si sono schierati N. SMITS, *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, Diss. Groningen [1935?], in olandese (sul suo contributo e su quello dell'Hohenlohe, cfr. pure B. KUBLER, in *ZSS*, LVI [1936], pp. 356-361 e 361-362); A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Philadelphia 1953, v. *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, p. 395; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Denkschr. d. Gesamtak., Öst. Ak. d. Wiss. 2, Wien 1953, pp. 545-548; per una età in ogni caso costantiniana (dopo il 313 o il 324), cfr. anche A. EHRHARDT, *Constantin der Grosse Religionspolitik und Gesetzgebung*, in *ZSS*, LXXII (1955), pp. 127-190 e spec. 188 n. 43; O. HEGGELBACHER, *Juristische Elemente in den Schriften des sogenannte Ambrosiaster*, Arb. aus dem jurist. Sem. der Un. Freiburg Schweiz 19, Freiburg 1959, pp. 50-51, n. 7; da ultimo il contributo di D. LIEBS sul diritto romano nella *Historia Augusta*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1981* (in stampa). Nell'àmbito della scuola romanistica italiana, hanno ancora mostrato propensione per una matrice cristiana della *Collatio* — pur senza addentrarsi in discussioni particolari — P. DE FRANCISCI, *Sintesi storica del diritto romano*, Roma 1948, p. 478, e A. GUARINO, *Storia del diritto romano* [5], Napoli 1975, pp. 569-570; dubbiosi si sono mostrati G. SOLLAZZI, *Per la data*, cit., V. ARANGIO RUIZ, *Storia del diritto Romano* [7], Napoli 1968, pp. 298 e 372, e G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano* [5], Torino 1965, pp. 450-451 e 470; del tutto « agnostici » in merito vari altri romanisti, ad esempio il Cervenca e il Masi (citt. a n. 12), come già il Levy (*ZSS*, 1930, cit.); convinti invece della ebraicità della *Collatio* si sono dichiarati, fra gli altri, G. SCHERILLO, *rec. a Volterra, Collatio, cit.*, in *Arch. Giurid. F. Serafini* CIV, IV ser., XX, 2 (1930), pp. 255-265 e spec. 257; ID., v. *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Novissimo Dig. It.*, III (1957), pp. 446-448; J. OESTERSETZER, *La « Collatio legum Mosaicarum et Romanarum », ses origines, sont but*, in *REJ*, XCVI (1933), pp. 65-96; D. DAUBE, *Collatio 2, 6, 5*, in *Essays in Honour of J.H. Hertz*, ed. by I. EPSTEIN, E. LEVINE, C. ROTH, London 1942, pp. 11-129; A.M. RABELLO, *artt. citt.* a n. 12.

[11] Cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione della cultura pagana: il mito greco e latino di Alessandro dall'età antonina al Medioevo*, in *Athenaeum*, n.s., XLIII (1965), pp. 3-80; EAD., *L'imperatore, il Serapeo e i filosofi*, in *Religione e politica nel mondo antico*, CISAUC 7, Milano 1981, pp. 183-212 e spec. 191-194; EAD., *Imperatori romani e uomini divini (I-VI secolo d.C.)*, in P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio*, Torino 1982, pp. 9-91. Su Apollonio, rispettato sia dai cristiani sia dai pagani (per lo meno a livello popolare), cfr. E.J. BICKERMAN, *Faux littéraires dans l'Antiquité classique*, in *RFIC*, CI (1973), pp. 22-41 e spec. 29-31; F. PASCHOUD, *Raisonnements providentialistes dans l'Histoire Auguste*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1977-1978*, Bonn 1980, pp. 163-178 e spec. 172.

appaia del tutto anomalo, isolato e cronologicamente distanziato di quasi un secolo rispetto alla restante normativa giuridica che il testo utilizza, consistente in frammenti tratti da giuristi e da costituzioni imperiali conservate nei Codici Ermogeniano e Gregoriano (di Settimio Severo, di Caracalla e — soprattutto — di Diocleziano e Massimiano), tutte anteriori al 302: sicché pare giocoforza pensare a una interpolazione.

Prendendo le mosse dal contributo del Volterra (che aveva proposto il 324 come *terminus post quem*), molti studiosi si sono impegnati a circoscrivere la nuova cronologia della *Collatio*, con proposte che per lo più oscillano tutte intorno all'inizio del IV secolo (per via dell'incerta datazione del Codice Ermogeniano — nuovo *terminus post quem* — fra il 294 e il 324): al 302-315/320 ha pensato G. Scherillo; dopo il 315 M. Lauria e F. Wieaker; fra il 303 e il 313 E. Levy; prima del 323 H. Niedermeyer; prima del 342 M.A. De Dominicis; fra il 320 e il 323 J. Gaudemet (che peraltro sembra oggi inclinare verso un'epoca più tardiva, ma senza addurre specifiche motivazioni); prima del 315 A. Masi e G. Cervenca; all'età diocleziana (fra il 294 e il 313) A.M. Rabello; lo stesso Volterra sembra essersi successivamente convertito in favore di una datazione attorno al principio del IV secolo [12]. Solamente J. Oestersetzer in anni già lontani — valorizzando il fatto che l'autore ebreo della *Collatio* si prefiggeva di mostrare le concordanze fra il diritto biblico e quello romano attraverso il loro confronto diretto (come aveva testé dimostrato il Volterra) — si provò a

---

12 Cfr. ampia bibliografia spec. in M.A. De Dominicis, *Riflessi di costituzioni imperiali del Basso Impero nelle opere della giurisprudenza post-classica*, s.l. 1955, p. 12, n. 16; Id., *Ancora sulla Collatio legum Mosaicarum et Romanarum (a proposito di una recente critica)*, in *BIDR 'V. Scialoja'*, LXIX (1966), pp. 337-342; A. Masi, *Contributi ad una datazione della « Collatio legum Mosaicarum et Romanarum »*, in *BIDR 'V Scialoja'*, LXIV (1961), pp. 285-321; Id., *Ancora sulla datazione della « Collatio legum Mosaicarum et Romanarum »*, in *St. Senesi*, ser. III, XIV (1965), pp. 415-432; G. Cervenca, *Ancora sul problema della datazione della « Collatio legum Mosaicarum et Romanarum »*, in *SDHI*, XXIX (1963), pp. 253-276, le cui conclusioni sono state approvate da P. De Francisci, *Ancora intorno alla « Collatio legum Mosaicarum et Romanarum »*, in *BIDR 'V. Scialoja'*, LXVI (1963), pp. 97-100; A.M. Rabello, *Sull'ebraicità dell'autore della Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *RMI*, *XXXIII* (1967), pp. 339-349; Id., *On the Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Shenaton ha-Mishpat ha-ivri, Annual of Institute for Research in Jewish Law*, Jerusalem 1974, I, pp. 231-262 (in ebraico); Id. *Sui rapporti fra Diocleziano e gli ebrei*, in *Atti dell'Acc. Romanistica Costantiniana, 2° Conv. Int. (Spello - Isola Polvese sul Trasimeno - Montefalco, 18-20 sett. 1975)*, Perugia 1976, pp. 157-197 e spec. 186 ss. = *RMI*, XLV (1979), pp. 43-78 (che ribadisce gli argomenti già addotti dal Volterra in favore della ebraicità della *Collatio*, tra cui uno *ex silentio*, certo meno cogente degli altri e tuttavia d'un certo peso per escludere che si tratti di una compilazione cristiana tardiva: l'ignorare cioè qualsiasi norma romana limitativa delle libertà giudaiche, per esempio riguardo alla circoncisione degli schiavi, per cui cfr. Paul., *Sent.* V, 22, 3-4, e *Dig.* XLVIII, 8, 11, dal *Liber sextus regularum* di Modestino). Sulla più recente opinione di J. Gaudemet, cfr. Id., *L'apport du droit romain à la Patristique latine au IVe siècle*, in *Actes de la Commission Int. d'Hist. Ecclés. Comparée, Congrès de Varsovie, 25 Juin - 1er Juillet 1978, Section I (Les transformations dans la société chrétienne au IVe siècle)*, ora in stampa. Vd. inoltre E. Volterra, *Istituzioni di diritto privato romano*, Roma 1961, p. 15.

sostenere che la redazione dell'operetta si poneva poco prima del 398, quando era nell'aria il provvedimento di Arcadio e Onorio di *C.Th.* II,1,10: essa avrebbe costituito un estremo, disperato tentativo per evitare quell'atto gravissimo che fu l'abolizione dell'autonomia giurisdizionale ebraica — in alcuni settori ancora sussistente — da parte della legislazione imperiale (che l'avrebbe indi riconosciuta soltanto come arbitrato). L'ottica del *collator* sarebbe stata dunque politica e giuridica piuttosto che teologica e dogmatica [13]. Ma — ancora di recente ha obiettato il Rabello — « quale interesse avrebbe potuto avere un ebreo a mostrare la perfetta identità del suo diritto con quello romano-pagano, proprio... quando il cristianesimo trionfante si occupava... di modificare tale diritto? » [14]. Per servire a qualcosa l'operetta avrebbe dovuto riuscire gradita a coloro cui era indirizzata, cioè ai cristiani secondo l'Oestersetzer; ma il suo messaggio non avrebbe potuto che accentuare l'avversione delle *élites* cristiane verso gli ebrei, risolvendosi quindi in un errore politico inammissibile. Ove scorgere il *cui bonum* d'un richiamo alle norme che consentivano il matrimonio con la figlia del fratello, quando una legge di Costanzo II nel 342 aveva stabilito che esso venisse punito con la pena di morte? [15] Come proporre sulla base del dolo e della *voluntas occidendi* la distinzione fra crimine e morte accidentale dello schiavo per maltrattamenti inflitti a scopo correttivo, quando due leggi costantiniane del 319 e del 326 avevano ancorato l'accusa di omicidio esclusivamente all'uso di determinati mezzi di punizione da parte del *dominus*? [16] Perché riferirsi alla pena della crocefissione, dopo che Costantino l'aveva abolita attorno al 320? [17] Tali argomenti secondo il Rabello — come già secondo E. Levy e A. Masi — confermerebbero al di là di ogni dubbio che l'operetta sarebbe stata redatta in epoca pagana [18].

---

[13] Cfr. J. Oestersetzer, *La « Collatio »*, cit.

[14] Cfr. A.M. Rabello, *Sui rapporti*, cit., p. 175; vd. pure Id., *Sull'ebraicità*, cit.

[15] Cfr. *Coll.* VI, 2, 2; VI, 3, 1; VI, 4, 5; *C. Th.* III, 12, 1. È significativo come il Codice Giustinianeo, riprendendo la legge dioclezianea del 295 riferita da *Coll.* VI, 4, 5 — la quale ancora conserva il decreto di Claudio che consentiva le nozze fra zio paterno e nipote — la abbreviasse e modificasse proprio aggiungendo *praeterea* [*cum*] *fratris filia et ex ea nepte*, in ossequio ai principî cristiani: cfr. *C.L.* V, 4, 17; per l'atteggiamento dei cristiani, cfr. spec. Ast. Amas., *Hom.* 5, *PG* 40, col. 230, e E. Volterra, *Considerazioni teologico-giuridiche di Asterio di Amasea*, in *RISG*, n.s., IV (1929), pp. 35-42.

[16] Cfr. *Coll.* III, 1; *C. Th.* IX, 12, 1-2.

[17] Cfr. *Coll.* I, 2, 2; VIII, 4, 2; XIV, 2, 2; E. Levy, *rec. a Volterra, Collatio*, cit., in *ZSS*, L (1930), pp. 698-705. La misura costantiniana è attestata dall'Ambrosiaster, probabilmente un ebreo convertito vissuto a Roma nella seconda metà del IV secolo: vd. n. 4. A conforto della tesi circa la ebraicità della *Collatio*, si noti come questa in più luoghi ricordi la pena di morte, che gli autori cristiani del III e IV secolo additarono appunto come caratteristica della cruda Legge mosaica in contrasto con la clemenza della legge cristiana: cfr. ad esempio Tertull., *Adv. Iud.* 3, p. 261, *CSEL* 70 (« ... vetus Lex... ultione gladii se vindicabat... nova autem lex clementiam designabat... »); Ambrosiaster, *Quaest.* 102, 2, p. 200, *CSEL* 50 (« ... vetus vero Lex... ad vindictam data..., .. in plures vindicavit, quia sensus eius ad ulciscendum promptus erat... »).

[18] Sul richiamarsi della *Collatio* a norme assolutamente superate dopo il 313 come ele-

Personalmente io credo — ci arriveremo fra poco — che la questione vada impostata altrimenti. Essa è comunque fatta più elusiva anche da quanto studi recenti sono andati evidenziando [19]: l'esistenza cioè di tutta una serie di alterazioni — alcune certe, altre solo vagamente presumibili —, nella loro quasi totalità introdottesi nelle *Sententiae* di Paolo; esse appaiono ispirate a costituzioni sia di Costantino (del 315, del 319, del 326, le due ultime secondo l'*interpretatio* più tardiva), sia di Graziano, Valentiniano II e Teodosio (del 383, 385, 391) [20]. Non per questo, tuttavia, la datazione della *Collatio* ne risulterebbe

---

mento di sicura datazione prima di tale anno, cfr. LEVY, *rec. a Volterra,* cit.; A. MASI, *Contributi,* cit. p. 291; A.M. RABELLO, *Sui rapporti,* cit., pp. 174-176.

[19] Cfr. spec. i contributi del De Dominicis, Cervenca e De Francisci citt. a n. 12, e quelli pure ivi citt. del Masi, largamente scettico sulle conclusioni « interpolazionistiche » dei primi; a queste si aggiungano le meno cogenti indicazioni di altre, possibili alterazioni avanzate dal G. SOLLAZZI, *Per la data,* cit. (per *Coll.* VII, 2, 1 e 3, 3; II, 31: vd. n. 20) e da P. DE FRANCISCI, *Coll. 6, 7, 1 ss.,* in *Iura,* III (1952), pp. 222-224.

[20] Per l'analisi dei vari passi della *Collatio* in rapporto alle costituzioni del Codice Teodosiano rimandiamo spec. a M.A. DE DOMINICIS, *Riflessi,* cit.; ID., *Ancora sulla Collatio,* cit.; G. CERVENCA, *Ancora sul problema della datazione,* cit.; A. MASI, *Contributi,* cit.; ID., *Ancora sulla datazione,* cit. Enumeriamo qui di seguito, peraltro, i luoghi sui quali convergono con maggiore insistenza i sospetti di alterazione per influenza della legislazione tardiva: *Coll.* XIV, 3, 6, ove l'autore (come hanno ritenuto ad esempio M. Lauria e F. Wieaker; oppure un suo presunto annotatore posteriore, secondo la convinzione di E. Levy, G. Scherillo, H. Niedermeyer, G. Cervenca) stabilisce un confronto fra Paolo (cit. *ibid.* XIV, 2, 1-2) e certe *novellae constitutiones* in materia di plagio, nelle quali il Levy, lo Scherillo, il Lauria, il De Dominicis, il Cervenca e altri hanno riconosciuto la legge di Costantino del 315 in *C. Th.* IX, 18, 1 (il Masi ha invece pensato a costituzioni imperiali dell'età stessa di Paolo). *Coll.* III, 2, 1 (Paolo), sulle *dominorum sevitiae,* e *C. Th.* IX, 12, 1-2, 319 e 326 d.C.: alterazione sostenuta spec. dal Sollazzi, dal De Dominicis, dal Cervenca; sulla congenialità fra le *Sententiae* di Paolo, la *interpretatio* di *C. Th.* IX, 12, 2 e *Gai Epit.* I, 3, 1 — che sembrano rappresentare una evoluzione rispetto alle costituzioni costantiniane, e quindi uno stadio più tardivo —, cfr. spec. G.G. ARCHI, *L'Epitome Gaii,* Milano 1937, p. 133; M.A. DE DOMINICIS, *Ancora sulla Collatio,* cit., pp. 340-341). *Coll.* VII, 2, 1 (Paolo), sui *fures,* e *C. Th.* IX, 29, 2 e VII, 18, 7 (costituzioni entrambe del 383: ipotesi del De Dominicis e Cervenca); oppure *C. Th.* IX, 14, 2, del 391 (ipotesi del Sollazzi, esclusa invece dal De Dominicis e poi dal Masi; collegatamente, già il Sollazzi e poi anche F. WIEAKER, *Textstufen klassischer Iuristen* [2], AAWG, III F. 45, Göttingen 1975 [riedizione immutata rispetto a quella del 1960], p. 236, e il Cervenca hanno supposto riflessi della medesima legislazione anche sul passo di Ulpiano riguardante lo stesso argomento, in *Coll.* VII, 3, 3). *Coll.* IV, 12, 8 (Paolo), *De adulteriis,* e *C. Th.* IX, 7, 4, del 385 (De Dominicis, Cervenca; collegatamente, il De Dominicis ha in un primo tempo [1955] sospettato la influenza della costituzione di Valentiniano II e Teodosio I anche sul passo di Papiniano riguardante la stessa materia, in *Coll.* IV, 11). Il Sollazzi, da parte sua, ritenne interpolato anche il passo di Papiniano *de iudicatis* in *Coll.* II, 3, 1 per influsso di *C. Th.* V, 10, 1 (329 d. C.) oppure III, 3, 1 (391 d.C.), ma il suggerimento non venne più ripreso da alcuno studioso, anzi recisamente escluso da M. KASER, *Das römische Privatrecht Handbuch der Altertumswiss.* [2], III, 3, 2, München 1971-1975, II, p. 95 n. 25, e da A. MASI, *Contributi,* cit., pp. 300-307. Come si vede, dunque, tutti i passi che sono stati fatti oggetto delle discussioni più insistenti e significative appartengono alle *Sententiae* di Paolo: questo mi sembra un elemento da tenere nel massimo conto, come si vedrà meglio in seguito.

abbassata oltre gli inizi del IV secolo (cioè oltre l'epoca pre-costantiniana), trattandosi di mere interpolazioni e aggiornamenti, la cui serie potrebbe venire anche accresciuta da ulteriori vagli degli esperti. Gli esempi già individuati sono comunque bastevoli al nostro discorso: il quale non vuole assolutamente proporsi come contestazione (del tutto superflua) alla ipercritica interpolazionistica, bensì come tentativo di leggere un testo al di là della sua vivisezione, pur tenendo nel conto dovuto i risultati che questa ha saputo evidenziare.

Se accettassimo *in toto* le conclusioni raggiunte da tanti ragguardevoli romanisti, già su tali basi dovremmo dedicare molta riflessione a un aspetto sinora ignorato: e cioè il persistere dell'interesse — che le più probabili interpolazioni parrebbero avvalorare — verso una raccolta in sé divenuta anacronistica per la sua fisionomia scopertamente pre-costantiniana. Credo però si possa andare oltre. Distinguerei innanzitutto, per la loro netta diversità qualitativa, l'interpolazione individuata a suo tempo dal Volterra da quelle emerse nelle indagini successive. La prima riguarda infatti l'unica costituzione apertamente menzionata di un imperatore cristiano; e il suo testo — che risulta in parte discordante da quello, più ridotto, tramandatoci dal Codice Teodosiano — venne verisimilmente desunto dalla copia conservata negli *scrinia* della prefettura urbana, che ne aveva curato l'affissione nel Foro di Traiano [21]. Inoltre, la costituzione venne accodata a

---

[21] Diamo qui di seguito il testo della legge nella sua duplice redazione, quella tramandata da *Coll.* V, 3 e quella inserita poi in *C. Th.* IX, 7, 6:

« Impp(eratores) Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA(ugusti) ad Orientium vicarium urbis Romae. Non patimur urbem Romam, virtutum omnium matrem, diutius effeminati in viros pudoris contaminatione foedari, et agreste illud a priscis conditoribus robur, fracta molliter pube tenuatum, convicium saeculis vel conditorum inrogare, vel principum, Orienti karissime ac iucundissime nobis. laudanda igitur experientia tua omnes, quibus flagitiosus luxus est virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia, nihilque discretum habere cum feminis occupatos, ut flagitii poscit inmanitas atque <odium> omnibus eductos, pudet dicere, virorum lupanaribus, spectante populo flammis vindicibus expiabit: ut universi intellegant, sacrosanctum cunctis esse debere hospitium virilis animae, nec sine summo supplicio alienum expetisse sexum, qui suum turpiter perdidisset. Prop(osita) pr(idie) Id(us) Maias Romae in atrio Minervae ».	« Impp(eratores) Valentinianus, Theodosius et Arcadius AAA(ugusti) Orientio vicario urbis Romae. Omnes, quibus flagitii usus est virile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia, nihilque enim discretum videntur habere cum feminis, huiusmodi scelus spectante populo flammae vindicibus expiabunt. P(ro)p(osita) in foro Traiani, VIII Id(us) Aug(usti) Valentiniano A(ugusto) IIII et Neoterio cons(ulibus) ».

A parte la maggiore brevità del testo del Teodosiano, la sottoscrizione diverge nella data (14 maggio [390] nella *Collatio*; 6 agosto 390 nel Teodosiano); il luogo dell'affissione

uno stralcio di Paolo *de adulteriis* con un inopinato, secondo richiamo alla legge di Mosè (del tutto fuori posto), e facendo uso di un formulario introduttivo che presenta tutti i crismi della glossa: « hoc quidem ius est: mentem tamen legis Moysis imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur. item Theodosianus... »[22].

Le altre supposte interpolazioni sono invece mimetizzate, contrabbandate come testo autentico di Paolo; né par casuale che tutte quante (per lo meno quelle più sicure) si riferiscano alle sue *Sententiae* (libro V in particolare). Ciò

---

viene inoltre indicato nella *Collatio* con maggiore precisione (tempio di Minerva nel Foro di Traiano). Già il primo editore Pierre PITHOU (*Mosaicarum et Romanarum legum Collatio*, Basileae 1574, pp. 90-91) e poco dopo Denis GODEFROY (*Codex Theodosianus...*, 1ª ed., Genève 1583, *ad loc. cit.*) si posero il problema se l'autore della *Collatio* desumesse il suo testo dal Codice Teodosiano oppure dagli *scrinia* della prefettura urbana; G. HÄNEL (*Corpus Iuris Romani anteiustiniani*, cit., pp. 845 *-846 *) escluse senz'altro la prima ipotesi, sottolineando come l'autore della *Collatio* non menzionasse alcuna altra legge del Teodosiano (pensò pertanto a una datazione della *Collatio* fra il 429 e il 438). Sulla legge teodosiana del 390, oltre a E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., pp. 96-100, cfr. commento (e traduzione francese) di A. CHASTAGNOL, *Zosime II, 38 et l'Histoire Auguste*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1964-1965*, Bonn 1966, pp. 43-89 e spec. 57-58. Non sufficientemente motivata appare l'ipotesi di A. DELL'ORO, *« Mandata » e « litterae ». Contributo allo studio degli atti giuridici del « Princeps »*, Pubbl. Fac. di Giurisprud. dell'Un. di Modena 100-101, Bologna 1960, pp. 113-116, secondo cui la *Collatio* avrebbe attinto a una raccolta di *litterae* di Teodosio, redatta a Roma attorno al 390.

[22] Cfr. *Coll.* V, *De stupratoribus*: « 1. Moyses dicit: Qui manserit cum masculo mansione muliebri, aspernamentum est: ambo moriantur, rei sunt (*Levit.* 20, 13). 2. Paulus libro Sententiarum II sub titulo de adulteriis: Qui masculum liberum invitum stupraverit, capite punitur. qui voluntate sua stuprum flagitiumque inpurum patitur, dimidia parte bonorum suorum multatur, nec testamentum ei ex maiore parte facere licet. hoc quidem iuris est: mentem tamen legis Moysis imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta cognoscitur. item Theodosianus... ». Il fatto che, qui, Teodosio sia nominato da solo ha fatto talora proporre una datazione della legge dopo il 392 e l'uccisione di Valentiniano II (H.E. DIRKSEN), oppure dopo il 394 e la sconfitta di Eugenio (Th. MOMMSEN), non tenendo conto in ogni caso che Arcadio era stato creato Augusto fin dal 383. Già P. PITHOU sospettò che l'introduzione alla costituzione teodosiana, e anche la costituzione stessa, fossero state frutto di un inserimento successivo (*ed. cit.*, pp. 90-91); e pure gli editori moderni (DIRKSEN, HÄNEL, MOMMSEN, HYAMSON) hanno ritenuto sicuramente interpolata per lo meno l'espressione *item Theodosianus*. Il riaggancio alla *lex Moysis* nella presentazione della legge teodosiana ha qui carattere di unicità: di tipo affatto diverso è infatti il lungo brano biblico di *Deuteron.* 27, 20-23, che viene riportato a conclusione di *Coll.* VI (*De incestis nuptiis*: cfr. *ibid.* 7, 1-9), titolo già introdotto da *Lev.* 20, 13 (cfr. *ibid.* 1, 1-2), cui fanno seguito norme di Ulpiano, di Paolo, del Gregoriano, dell'Ermogeniano, di Papiniano (*ibid.* 2-6); quest'ultimo caso, comunque lo si voglia spiegare, si collega infatti a una corruzione della tradizione manoscritta (spostamento di paragrafi: forse *Coll.* VI, 7 seguiva, all'origine, *Coll.* VI, 1?). Sospettarono invece una ulteriore interpolazione E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., p. 100 e n. 3; F.-H. SCHULZ, *Die Anordnung nach Massen als Kompositionsprinzip antiker Kompilationen*, in *Atti del Congr. Int. di dir. rom. (Bologna e Roma, 17-27 apr. 1933)*, II, Pavia 1935, pp. 9-25 e spec. 12-13; ID., *Die biblischen Texte in der Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *SDHI*, II (1936), pp. 20-43 e spec. 31 ss.; P. DE FRANCISCI, *Coll. 6, 7, 1 ss.*, cit.

farebbe pensare all'uso, da parte del compilatore della *Collatio*, di un testo delle *Sententiae* già alterato da interventi post-diocleziani, cioè reso con vari ritocchi più consonante alla consuetudine e alla mentalità giuridica dell'avanzato IV secolo, sotto l'influenza più o meno consciamente recepita della legislazione cristiana. In effetti sin dal 1943 E. Levy, studiando il libro I delle *Sententiae* da tuttaltri presupposti, aveva parlato di più redazioni successive, in parte segnate dall'esperienza legislativa cristiana [23].

Se ciò è vero, l'elaborazione della *Collatio* torna a scendere per lo meno dopo il 385, oppure il 391 d.C. Ricadiamo dunque in tutte le aporie che gli studiosi hanno enumerato per confortare piuttosto una datazione « dioclezianea »? A me pare di no. L'elemento emergente della raccolta — a parte la sua ebrai-

---

[23] Cfr. E. Levy, *Vulgarization of Roman Law in the Early Middle Ages, as Illustrated by Successive Versions of « Pauli Sententiae »*, in *Medievalia et humanistica*, I (1943), pp. 14-40; Id., *« Pauli Sententiae ». A Palingenesia of the Opening Titles as a Specimen of Research in West Roman Vulgar Law*, Ithaca, N.Y., Cornell Un. Press 1945 (*Introd.*). Il Levy, rifiutando di considerare le *Sententiae* uno specchio autentico della situazione classica (convinzione definitivamente abbandonata dalla scienza romanistica), ma anche di rigettarle come fabbricazione tardiva (III-VII secolo), attraverso un'accurata analisi delle *Sententiae* ha messo in luce il graduale sviluppo di quest'opera antologica collettiva dall'età di Paolo a quella di Giustiniano, attraverso tutta una serie di trasformazioni consce e inconsce per opera di almeno sette giurisprudenti successivi. Pertanto, su 83 *Sententiae* dei primi sei titoli del libro I (10% del totale), il Levy ha individuato la mano di almeno sei giurisprudenti diversi; la maggioranza delle *Sententiae* (59) riflette la situazione legale prevalente al tempo di Diocleziano; una minoranza rispecchia invece mutamenti intervenuti fra IV e V secolo; mentre il ruolo delle scuole orientali (Giustiniano) appare modestissimo, e inesistente quello alariciano. Il contributo del Levy mostra quanto sarebbe interessante proseguire il suo vaglio analitico anche sulla parte restante del libro I e sugli altri libri delle *Sententiae*: tutti i passi di queste riferiti dalla *Collatio* e ora in discussione (4 su 75) appartengono infatti al libro V (salvo *Coll.* IV, 12, 8, che si riferisce al libro II): vd. elenco a n. 20. Sulle *Sententiae* di Paolo, cfr. pure F. Wieaker, *Texstufen*, cit., pp. 15 ss. (e 389 ss. sulla *Collatio*); A. Wache, *Unfälle bei Sport und Spiel nach römischem und geltendem Recht*, in *Stadion, Zeitschr. für Gesch. des Sports*, III (1977), pp. 4-43 = Id., *Accidente in Sport and Game in Roman and Modern German Law*, in *T. v. Hedendesgse Romeins-Hollandse Reg.*, 1979, pp. 273-287. Non esistono in ogni caso motivazioni sufficienti per accettare la tesi di F.-H. Schulz (*History of Roman Legal Science*, Oxford 1953, p. 313), secondo cui l'autore della *Collatio* avrebbe costruito la sua opera aggiungendo una serie di passi biblici a una raccolta già esistente di fonti giuridiche (vd. pure le obiezioni di A. Masi, *Contributi*, cit., pp. 293-294). D'altra parte, non è neppure necessario supporre che l'autore della *Collatio* (certo non un giurista, sebbene in qualche misura esperto di legge: vd. *Coll.* VII, 1, cit. a n. 1, ove egli si rivolge ai *iureconsulti* come a una categoria della quale non si considera partecipe) si avvalesse di un « canone » di giuristi già consacrato (vd. poi la cosiddetta « legge delle citazioni », in *C. Th.* I, 4, 3, del 426 d.C.: su di essa cfr. G. Sollazzi, *v. Citazioni [legge delle]*, in *Novissimo Dig. It.*, III [1959], pp. 305-306). La costituzione valentinianea venne infatti ad attribuire forza di legge agli scritti di Gaio, Papiniano, Paolo, Ulpiano, Modestino, quando questi erano già da tempo operanti, di fatto, in tal senso (del resto, benché la *Collatio* si avvalga proprio di questi cinque giureconsulti, nella parte a noi giunta contiene una sola citazione — per quanto ampia — di Gaio: cfr. *Coll.* XVI, 2, 1-8).

cità — è il raffronto sistematico da questa attuato fra la vetusta normativa mosaica (che appare talora scientemente ritoccata al fine di esaltare certe « costruite » convergenze di linguaggio e di contenuto con la *lex Romana*, oltre che per introdurre certi principî giuridici presenti nei commenti talmudici)[24] e la legi-

---

[24] Cfr. in generale E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., pp. 56-77; vd. ad esempio *Coll.* I (*De sicariis et homicidis, casu vel voluntate*), 1, ove di *Num.* 35, 16-21 sono tralasciati i versetti 18, 19 e parte del 21, contrari allo spirito del diritto romano. *Coll.* I, 5, 3, ove *Num.* 35, 24 è profondamente mutato rispetto sia al testo ebraico sia alla versione dei Settanta, in quanto si evita di menzionare la « sinagoga » o « adunanza » e viene adoperata l'espressione generica *iudicabitis*, per meglio accordarsi ai testi romani, raccolti nel medesimo titolo, che stabiliscono l'assoluzione in caso di omicidio involontario. *Coll.* IV, 1 (*De adulteriis*; vd. anche *Levit.* 20, 10), ove *Ex.* 22, 16 (per cui cfr. pure *Deut.* 22, 28-29) subisce i ritocchi necessari ad assimilare l'istituto giudaico del *mohar* della vergine (prezzo prefissato, pagato dallo sposo alla famiglia della donna) alla *dos* romana (di entità variabile). *Coll.* IX (*De familiari testimonio*), 1, ove nel precetto « falsum testimonium non dabis adversum proximum tuum » il riferimento al « prossimo » risulta assente dal testo sia greco sia ebraico di *Ex.* 23, 1-3, ma corrisponde alla traduzione dell'*Itala Vetus* (riportata da AUGUSTIN., *Quaest. Ex.* 71,6 p. 105 *CC, Ser. Lat.* 33, e LUCIFER CALAR, *De Athan.* I, 3, p. 6 *CC, Ser. Lat.* 8), con l'intento evidente di accentuare le congruenze con i testi di Ulpiano e di Paolo vietanti la testimonianza di familiari *de domo*. *Coll.* XI (*De abigeatoribus*), 1, ove *Ex.* 21, 1 e 3 viene concentrato in modo da attutire l'evidente contrasto fra la severità della legge romana contro l'abigeato e la mitezza della legge ebraica (che il *Talmud* babilonese stesso aveva vieppiù ammorbidito, limitandosi all'ammenda: cfr. *Baba Qamma* VII, fol. 62 b ss., pp. 217 ss. ed. L. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, Berlin 1930-1935, VII). *Coll.* XV (*De mathematicis, maleficis et manichaeis*), 1, ove le varianti rispetto a *Deut.* 18, 10-14 sono eccezionalmente cospicue e senza la minima corrispondenza non soltanto nei Settanta e nel testo ebraico, ma anche nella *Itala Vetus* (qui conservataci sia dal Codice di Lione — per cui cfr. U. ROBERT, *Pentateuchi Versio latina antiquissima e codice L*, Paris 1881, pp. 329-330 —, sia da HIERON., *Dial. contra Pelag.* I, 36 *PL* 23, col. 351, e da AUGUSTIN., *Spec.* 55, p. 537 *CSEL* 12: si tratta in verità di variazioni e aggiunte attualizzanti, che si ritrovano anche nel *Talmud* babilonese (diversamente dai testi cristiani, in cui ci si limita a rifarsi alla Bibbia: cfr. l'espressione *pythonem habens in ventrem* con *Synhedrin* VII, fol. 65 a, pp. 721-722 ed. L. GOLDSCHMIDT, VIII; e la menzione dei Caldei con *Pesahim* X, fol. 114 a, pp. 658 ss. L. GOLDSCHMIDT, II; la purificazione *per ignem* diventa inoltre, semplicemente, *lustrare*). *Coll.* XVI (*De legitima successione*), 1, ove a proposito del celebre episodio delle figlie di Salphaad in *Num.* 27, 2-11, il passo biblico è ritoccato ad arte, tralasciando alcune norme non conformi al diritto romano (vd. pure n. 5): secondo la legge mosaica, infatti, l'ordine dei successibili è: figli, figlie, fratelli, zii paterni, prossimo parente; la *Collatio*, per accentuare la concordanza con le norme romane della successione *ab intestato*, sembra unire invece in una categoria di successibili i figli maschi e femmine e poi — saltando tutti gli altri gradi — menziona solo il più prossimo parente; la *Collatio* traduce inoltre πάσῃ συναγωγή con *senatus filiorum Israel*, un *hapax* rispetto a tutte le versioni bibliche (forse con voluta allusione al Sinedrio e alla somiglianza delle sue funzioni con quelle del senato romano?). Questa curiosa attenzione nell'evitare l'uso del termine « sinagoga » — che abbiamo già incontrato anche in *Coll.* I, 5, 3 — potrebbe invero collegarsi al fatto che esso compare nei testi giuridici romani solo al tempo degli imperatori cristiani, come ha osservato E. VOLTERRA (*Collatio*, cit., p. 83, con nn. 2-3): una scelta, dunque, di significato assai grande sul piano ideologico. In altri passi, invece, le pur perspicue varianti della *Collatio* rispetto al testo sia ebraico sia greco appaiono dettate da intendimenti diversi; per esempio *Coll.* XIV

slazione imperiale pre-cristiana e pre-costantiniana. Dobbiamo proprio considerarlo un indizio cronologico *ante quem*, o non piuttosto la spia di una scelta precisa? Costantino — il primo imperatore cristiano — non era stato affatto amico degli ebrei, e l'ultima parte del suo regno si era segnalata per una militante legislazione antigiudaica, giustificata dalla propaganda con i precedenti adrianei. I rabbini del *Talmud* vollero ignorare, di Costantino, le imprese e persino il nome, sommergendolo nel silenzio ostile con cui solevano trattare ogni cosa che si ricollegasse al cristianesimo [25]. D'altra parte, Costantino fu esecrato anche dalle correnti pagane radicali dell'avanzato IV secolo: *turbator priscarum legum* lo definì Ammiano Marcellino, poco prima del 394; iniziatore, con la sua תרעוּת sacrilega, i suoi delitti, le sue spese insensate, col collasso inarrestabile dell'impero lo dissero, in quei medesimi decenni, l'*Anonymus de rebus bellicis* ed Eunapio, poi Zosimo circa un secolo più tardi [26].

(*De plagiariis*), 1, introduce una terminologia più tecnica dal punto di vista giuridico rispetto a *Ex.* 21, 16 e *Deut.* 24, 7; *Coll.* II (*De atroci iniuria*), 1, sembra, rispetto a *Ex.* 21, 18 e 19, voler introdurre principî giuridici che si ritrovano nei vari commenti talmudici (un elemento, anche questo, assai significativo, a riprova dell'origine giudaica dell'operetta): cfr. *ibid.* § 2, ove va conservata la lezione *fortis* dei manoscritti, che si accorda con *Baba Qamma* VIII, 1, fol. 85 a, pp. 288 ss. ed. L. GOLDSCHMIDT, VII, e respinta invece la correzione *foris*.

[25] Cfr. spec. Y.F. BAER, *Israel, the Christian Church, and the Roman Empire from the Time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of A.D.* 313, in *Scripta Hierosolymitana*, LXI (1961), pp. 117 ss., e spec. 123 (« ... an exception being the name of Constantine, which was not uttered by the rabbis of Talmud. It may be stated that among Jews a peculiar flavour of hostility clings to everything associated with christianity, hence neither the name of the 'christian emperor' nor his deeds were mentioned »). Sugli aspetti antigiudaici della legislazione di Costantino nell'ultima parte del suo regno, soprattutto in riferimento al proselitismo, cfr. A. LINDER, *The Roman Imperial Government and the Jews Under Constantine*, in *Tarbiz, A Quarterly for Jew. St.*, XLIV (1974-1975), pp. 95-143 (in ebraico, con riass. ingl. a p. V). IOH. CHRYS., *Or.* V, *Contra Iudaeos, PG* 48, col. 900, menziona un tentativo di sommossa di ebrei al tempo di Costantino, che questi avrebbe soffocato bollando a fuoco i ribelli come *mancipia* (καθάπερ τινὰς δραπέτας καὶ μαστιγίας), affinché servisse da esempio. Sul marchio a fuoco come misura punitiva stabilita da un editto del proconsole, fra il 150 e il 200 d.C., per i panettieri (ἀρτοκόποι) di Efeso che cospirassero contro la quiete pubblica della città (marchio della *decuria*), e poi sul marchio a fuoco dei *fabricenses* (operai delle fabbriche di stato) e dei *tirones* (reclute) tra la fine del IV e gli inizi del V secolo onde prevenirne la fuga, cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino*, in *XVIII Sett. di St. del Centro It. di St. sull'Alto Medioevo (« Artigianato e tecnica nella società dell'Alto Medioevo occidentale », 2-8 apr. 1970)*, Spoleto 1971, pp. 59-117 e spec. 101-102 con n. 102, e n. 181, con fonti e bibliogr. ivi. Sulla politica religiosa di Costantino e la sua legislazione in merito, cfr. pure la recente, nuova sintesi di L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1977.

[26] Cfr. AMM. MARC., XXI, 10, 8; EUNAP., *Vitae Soph.* VI, 2, pp. 18-20 ed. G. GIANGRANDE, Roma 1956; *An. de rebus bell.* II, 1, p. 94 ed. E.A. THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor*, Oxford 1953 (vd. n. 45); ZOS., II, 29-39; L. CRACCO RUGGINI, *Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo (Roma, Atene, Costantinopoli; Numa, Empedocle, Cristo)*, in *St. Stor. O. Bertolini*, Pisa 1972, I, pp. 177-300 e spec. nn. 60-61. Sul valore negativo dell'idea di rinnovamento nelle fonti antiche (e del IV secolo in partico-

La *Collatio* volle dunque ignorare tutta la legislazione romano-cristiana inaugurata da Costantino e continuata dai suoi successori, che le riusciva odiosa e che mai essa avrebbe accostato ai precetti di Mosè (forse proprio perché Costantino aveva amato proporsi, attraverso un'elaborata pubblicistica di parte cristiana, come « nuovo Mosè », carismatico condottiero e « liberatore » della Chiesa cristiana perseguitata) [27]; e volle consapevolmente limitare il proprio florilegio agli scritti dei giurisprudenti classici più celebrati e ai rescritti degli imperatori esclusivamente pagani, per lo più scegliendoli fra quelli esecrati dalla tradizione cristiana come persecutori, quali Diocleziano e Massimiano (viene a mente invero la pagana *Historia Augusta,* che probabilmente a fine IV secolo — appunto sotto il regno di « piissimi » imperatori cristiani — s'avvalse delle dediche fittizie di alcune biografie a Diocleziano per esaltare costui come *aurei parens saeculi, maximus* fra tutti i *principes,* emulo particolare — assieme a Massimiano — delle virtù imperatorie di Augusto e di Marco) [28]. Di chi dunque l'operetta giudaica si

---

lare), cfr. EAD., *Il paganesimo romano,* cit., pp. 23 ss.; EAD., *Pagani, ebrei e cristiani,* cit., pp. 56-57 con n. 77; vd. pure G. JOSSA, *Giudei, pagani e cristiani. Quattro Saggi sulla spiritualità del mondo antico,* Koinonia 1, Napoli 177, p. 35 con n. 80 e pp. 41-42.

[27] Eusebio di Cesarea (ripreso poi da Gelasio di Cizico nel V secolo) fece di Mosé la proiezione provvidenziale di Costantino: cfr. EUS., *H.E.,* IX, 9, pp. 828-830 *GCS*; ID., *Vita Const.* I, 38, pp. 34-35 *GCS* (paragone fra Costantino al Ponte Milvio e Mosè al Mar Rosso); ID., *ibid.* I, 12, p. 21 (parallelo fra la giovinezza di Mosè e quella di Costantino, entrambi cresciuti presso una corte pagana); circa la tradizione bizantina su Costantino, tanto devoto alla reliquia della verga di Mosè da nasconderla nel proprio *palatium* di Costantinopoli, cfr. CODIN., *Topogr.* 102; in una serie di sarcofagi di provenienza romana, nell'età di Costantino, troviamo pertanto riprodotta con eccezionale insistenza e secondo uno schema fisso del tutto peculiare la scena di Mosè che salva gli Israeliti durante la traversata del Mar Rosso, con probabile allusione alla battaglia del Ponte Milvio: cfr. E. BECKER, *Konstantin der Grosse, der « neue Moses ». Die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmeer,* in *ZKG,* XXXI (1910), pp. 161-171; ID., *Protest gegen den Kaiserkult und Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlicher Kunst der konstantinische Zeit,* in F. DÖLGER (ed.), *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Mgr. Dr. A. de Waal,* 19. Supplementheft der *Röm. Quartalschr. für christl. Altertumskunde und für Kirchengesch.,* Freiburg in Br. 1913, I, pp. 155-190. Cfr. pure J. STRAUB, *Konstantins christliches Sendungsbewusstsein,* in H. BERVE, (ed.), *Bild der Antike,* II, Leipzig 1942, pp. 374-394 = J. STRAUB, *Regeneratio imperii. Aufsätze über Roms Kaisertum und Reich im Spiegel der heidnischen und christlichen Publizistik,* Darmstadt 1972, pp. 70-88 e spec. 70 ss.; L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani,* cit., pp. 66 ss., con nn. 87-88. Sulla tradizione di Elena (madre di Costantino) giudaizzante, negli *Acta Silvestri* (ed. H. QUINTIN, A. BRUNET, Paris 1910, II, pp. 508-531) cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani,* cit., pp. 77-78 con n. 100, e n. 87. L'idea che la *Collatio* avesse volutamente ignorato la legislazione degli imperatori filocristiani e antigiudaici, che pure le era nota, già si trova in VOLTERRA, *Collatio,* cit., pp. 100 ss. che, però non la consolidò con i necessari riferimenti alle fonti giudaiche e pagane del IV secolo.

[28] Sulla *Historia Augusta* e la *vexata quaestio* della sua datazione vd. oltre, n. 39. A Diocleziano risultano dedicate le biografie di Elio Vero, Marco Aurelio, Lucio Vero, Avidio Cassio, Didio Giuliano, Settimio Severo, Pescennio Nigro, Opilio Macrino; cfr. spec. SS. H.A., *Helius* 1; *Verus* 11; *Marc. Ant.* 19 (« ... deusque etiam nunc habetur — *scil.* Mar-

proponeva di attrarre la benevola attenzione? Non certo delle autorità cristiane. Io penso piuttosto che essa intendesse rivolgersi all'aristocrazia pagana di Roma, con la quale altre fonti coeve segnalano, proprio durante l'ultimo ventennio del IV secolo, alleanze tattiche di gruppi giudaici in ordine a precise tutele legali, per esempio al tempo dell'usurpatore Massimo (387-388 d.C.) [29]. Giusto negli anni in cui la *Collatio* veniva probabilmente elaborata, tale nobiltà stava maturando, assieme alla usurpazione di Eugenio (394 d.C.), il suo ultimo sogno di riscossa armata, per la restaurazione d'un glorioso e incorrotto passato ancora integralmente e soltanto pagano [30].

Specialmente fra il 383 e il 394 — in una situazione politica assai fragile e cangiante — questa aristocrazia tradizionalista pagana, pur nel contesto di un impero ormai cristianizzato al vertice, svolse un ruolo politico (oltre che religioso ed economico) di primissimo piano, e venne per conseguenza insignita con sommi

---

cus —, ut vobis ipsis, sacratissime Diocletiane et semper visum est et videtur, qui eum inter numina vestra non ut ceteros sed specialiter veneramini ac saepe dicitis, vos vita et clementia tales esse cupere qualis fuit Marcus... »: ove con *vos* si intendono Diocleziano e Massimiano); *Ant. Elag.* 35; *Car.* 13, 1-2; *ibid.* 18, 1 e 3; *ibid.* 20, 3 (ove si esalta la parca *liberalitas* di Diocleziano, mentre è noto il *topos* pagano coevo a esecrazione della *profusa largitio* e *profusior erogandi diligentia* di Costantino — per cui vd. oltre, n. 45, sulla questione dell'*Anonymus de rebus bellicis*, nonché la bibliografia cit. a n. 26 —; la *Historia Augusta* — *Gall.* 8 — esecra invece la *liberalitas* sfrenata di un « cattivo » imperatore come Gallieno, sotto il quale era cessata la persecuzione dei cristiani promossa dal padre Valeriano). Pertanto, nella *Historia Augusta* nessuna delle dediche a Costantino (*Vite* di Geta, di Clodio Albino, dei due Massimini, dei tre Gordiani, di Elagabalo e di Severo Alessandro) contiene altro che espressioni brevi e stereotipe, ovvero divagazioni ambigue come ad esempio quella in *Elag.* 35 ove — rivolgendosi a Costantino proprio nel capitolo conclusivo della biografia del più depravato fra gli imperatori (nel quale vi è fondato motivo per credere che l'autore volesse adombrare Costantino stesso, fingendo poi, per scherno, di dedicargli il frutto delle proprie fatiche) — « Elio Lampridio » dichiara di voler scrivere in seguito anche la vita di Claudio il Gotico, *decus* della stirpe di Costantino, ma senza adulazione, con obiettività, così come farà nelle biografie di Diocleziano *aurei parens saeculi*, di Licinio e di Massenzio: cfr. L. Cracco Ruggini, *Costantino e il Palladio*, in *Da Roma alla terza Roma. Sem. Int. di St. Stor., Roma 21-23 apr. 1981* e Ead. *Temi anticostantiniani dentro e fuori la « Historia Augusta »*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1981* (contributi entrambi in corso di stampa); nessun approfondimento in tal senso nel pur attento contributo recente di D. Den Hengst, *The Prefaces in the Historia Augusta*, Amsterdam 1981.

[29] Intorno al *tyrannus* Massimo, nel 387, si coagularono tutte le dissidenze religiose e politiche d'Italia, prima fra tutti quella della nobiltà pagana di Roma, e poi quella di gruppi giudaici (che ad esempio ottennero giustizia per l'incendio di una sinagoga a Roma; e Ambrogio di Milano indicherà poi nella disgrazia di Massimo la punizione divina per questa sua colpa: cfr. Ambr., *Ep.* 40, 23, della fine del 388): cfr. L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in *Augustinianum*, XIV (1974), pp. 409-449 e spec. 444 sgg. (ove è data la documentazione relativa anche ad altre alleanze tattiche fra i pagani e gli ebrei d'Italia, oppure fra ebrei, pagani ed eretici perseguitati, per esempio nel 381-384, nel 386, ecc.: vd. pure oltre, n. 36).

[30] Cfr. ampia documentazione in L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano*, cit., pp. 56 sgg.

honores dalla stessa autorità imperiale, che scelse fra essa un gran numero di alti funzionari, di magistrati, di *iudices*, inserendoli nelle strutture amministrative portanti dell'Italia e di Roma [31]. Anche nell'avanzato IV secolo continuò pertanto a sussistere presso le *élites* pagane un simpatetico interessamento nei confronti delle antiche tradizioni degli ebrei, che andò anzi accentuandosi, in clima di battaglia ideologica, dopo la morte di Graziano (383 d.C.) e prima della sconfitta di Eugenio e di Nicomaco Flaviano Seniore al Frigido per opera di Teodosio (394 d.C.). Erano i « giorni alcionii » del paganesimo romano, sospeso in un delicato equilibrio fra religione e politica e ancora ricco di possibilità e di attese [32].

Già nel III secolo Porfirio aveva guardato con rispetto alla teologia giudaica proprio per il suo carattere vetusto, giudicando biasimevole il distacco del cristianesimo da questa sua matrice; e aveva tributato onore perfino a quelle prescrizioni alimentari mosaiche che erano state per secoli fra i *topoi* della polemica antigiudaica pagana (passando in seguito al cristianesimo) [33]. L'età di Diocleziano (l'imperatore « porcaio » rammentato con particolare dispregio dalle fonti rabbiniche) non dovette certo creare un clima favorevole a una *collatio* fra legge romana — la sola che allora contasse — e legge mosaica, da tale imperatore conculcata senza riguardo alcuno [34]; ma circa mezzo secolo più tardi l'imperatore Giuliano — acre fustigatore dei propri predecessori cristiani nei *Caesares* — ammirò apertamente negli ebrei (di cui pure avversò la teologia) tanto l'inflessibile legalismo mosaico (già deprecato invece da Ecateo di Abdera come espressione di « misantropia », e poi da Quintiliano, Tacito e Giovenale come incompatibile col *ius Romanum*), quanto le assidue pratiche sacrificali, la concezione stessa della morte, il costume della circoncisione già avversato da Adriano, ma soprattutto il senso della tradizione, che egli affiancò al culto « ellenico » (cioè pagano) per le antichità patrie [35]: proprio in ciò egli scorgeva infatti la differenza fonda-

---

[31] Cfr. prosopografia documentata in L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano*, cit., pp. 7 sgg.

[32] Cfr. documentazione in L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit.; Ead., *Il paganesimo romano*, cit., pp. 35-46.

[33] Cfr. Porph., *De phil. ex oraculis haur.*, pp. 140 ss. ed. G. Wolff, Hildesheim 1962; Eus., *Praep. Ev.* IV, 11 e 14, pp. 183 ss. *GCS*; Id., *ibid.*, IX 10, pp. 496-497.

[34] Su Diocleziano e gli ebrei, cfr. spec. A.M. Rabello, *Sui rapporti*, cit., e più in generale Id., *The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire*, in *ANRW*, II, 16, 2, (edd. H. Temporini, W. Haase), New York-Berlin 1980, pp. 662-762; L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., n. 124, pp. 94-95. Sulla difformità fra l'atmosfera « diocleziana » nei confronti degli ebrei e quella dell'epoca di composizione della *Collatio*, vd. anche n. 39.

[35] Cfr. spec. Iulian., *Contra Galilaeos* 43 A, 191 D-E, 238 D, 335 C e 339 E (sul senso di ripugnanza, comune ai pagani e agli ebrei — Giuliano cita *Isaia* 65,4 —, per la frequentazione delle tombe, in contrapposizione al culto cristiano dei martiri: su ciò cfr. spec. le penetranti considerazioni di P. Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, pp. 1-22 e partic. 7-9); Id. pp. 118-114, 164 ed. C.I. Neumann, *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, Leipzig 1880; Ciryll. Al., *Libri contra Iulianum fragmenta graeca et syriaca latine reddita*, in

mentale fra gli ebrei e i « Galilei », questi « barbari nella dottrina e atei nello spirito » che avevano dimenticato le proprie tradizioni per un « culto nuovo » (καινὴ θυσία). Viene qui alla mente — caricandosi di nuove, potenziali allusività — la costituzione dioclezianea del 297 contro i manichei, riportata dalla *Collatio* che la attinge al Codice Ermogeniano, là ov'essa manifesta il proposito di colpire la *prava pertinacia* di coloro *qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus opponunt*: una costituzione che, probabilmente, fu il precorrimento e il modello del successivo editto di persecuzione contro i cristiani, tanto è vero che questi mai ne fecero in seguito menzione, né nelle loro polemiche contro i manichei, né nella legislazione civile (codificazioni teodosiana e giustinianea). La sua ripresa in una compilazione giudaica alla fine del IV secolo acquista perciò, indubbiamente, un sapore particolarissimo, tanto più se si considera che, nella *Collatio*, essa tiene dietro a un frammento di Ulpiano (*de mathematicis et vaticinatoribus*, contro chi spacciava le proprie ciarlatanerie *sub obtentu monituum deorum* e coloro che esercitavano male arti *contra publicam quietem imperiumque populi Romani*), appartenente a quel libro VII *de officio proconsulis* nel quale, a detta di Lattanzio, il giurista aveva raccolto tutti i *rescripta principum nefaria* contro i cristiani[36].

C.I. NEUMANN, *ed. cit.*, *fr.* 48, pp. 230-231; IULIAN., *Ep.* 51 del 362/363, pp. 176-180 ed. W.C. WRIGHT, Loeb Cl. Library, III, London 1923 = *Ep.* 25 ed. Fr. C. HERTLEIN, Teubner, Leipzig 1876; l'autenticità di questa epistola, già messa in dubbio da F. Cumont, J. Bidez e J. Vogt, è stata invece ribadita mediante una minuta analisi del testo da J.H. IEWY, *Olamot Nifgashim*, Jerusalem 1969, pp. 221-254; vd. pure M. AVI-YONAH, *The Jews of Palestine. A Political History from Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, Oxford 1976, pp. 185-207; più in generale M. ADLER, *The Emperor Iulian and the Jews*, in *JQR* V (1893), pp. 591-651; J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschaungskampf der Spätantike*, Leipzig 1939, p. 45; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain, 135-425*, Paris 1948, pp. 130 e 139-144; C. AZIZA, *Julien et le Judaïsme*, in *L'empereur Julien, De l'histoire à la légende (331-1715)*, Groupe de Rech. de Nice et associés de Paris, Grenoble et Montpellier, Paris 1978, pp. 141-158 (che ha insistito sulla tatticità soltanto contingente della « alleanza » fra Giuliano e gli ebrei); L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., pp. 56-60 e 29-38 (sulle fonti più antiche e i loro *topoi* antigiudaici).

[36] Per la legge dioclezianea contro i manichei, cfr. *Coll.* XV, 3, 1-8. L'ipotesi che essa stessa potesse avere riguardato anche i cristiani — già accennata dal Freher a fine Cinquecento (vd. n. 4) — venne ripresa con più compiute argomentazioni da E. VOLTERRA, *Collatio*, cit., pp. 102-110 e spec. 108-110 n. 1, approvato da G. SCHERILLO, *rec. cit.* (fra l'altro, il Volterra ha sottolineato la somiglianza fra l'ultima parte del decreto di persecuzione dei cristiani emanato da Diocleziano — e riferito da LACT., *De mort. pers.* 13, 1, pp. 91-92 ed. J. MOREAU, *SC* 39, 1, Paris 1954 — e quella del decreto contro i manichei in *Coll.* XV, 3, 7; e ha inoltre mostrato la corrispondenza fra la pena comminata quivi ai *metalla* di Phoenus in Palestina e di Proconnesus nella Propontide con i luoghi di pena ove furono inviati allora i cristiani, per testimonianza di EUS., *H.E.*, VIII, 13, 5 = RUFIN., *H.E.* VIII, 13, 5, pp. 772-773 *GCS*; ID., *De mart. Pal.* 7 e 13, *PG* 20, coll. 1481 ss. e 1513 ss.; THEOD., *H.E.* IV, 22, 26, p. 258 *GCS*). Cfr. inoltre E. VOLTERRA, *La costituzione di Diocleziano contro i manichei*, in *La Persia e il mondo greco-romano (Roma 11-14 apr. 1965)*, Acc. Naz. Lincei, Problemi attuali di scienza e cultura Quad. 76, Roma

Siamo pertanto negli anni in cui tutte le minoranze religiose (pagani, ebrei, eretici) in Italia fanno quadrato per difendersi dall'aggressiva compressione degli ambienti cristiani più intransigenti (380-395 d.C. circa). Sono ora i cristiani, invece, ad appropriarsi dei luoghi classici della polemica antigiudaica, insistendo sul contrasto fra *ius* romano e *ius* ebraico, sino a influenzare in tal senso la stessa legislazione degli imperatori cristiani: ciò che conferisce quindi alla *Collatio* il significato di una precisa, polemica smentita. « Romanas autem soliti contemnere leges, / Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius, / tradidit arcano quodcumque volumine Moyses », aveva scritto Giovenale circa tre secoli prima; « cum ipsi Romanis legibus teneri se negent, ita ut crimina leges putent », riaffermò nel 388 il vescovo di Milano Ambrogio, tosto riecheggiato — e in più luoghi — da Agostino, da Giovanni Crisostomo e, alcuni decenni più tardi, persino da una *Novella* di Teodosio II; la quale arriva ormai a definire gli ebrei « supernae maiestati et Romanis legibus inimici », escludendoli dall'accesso ai pubblici *honores et dignitates* ed accettando quel nesso fra miscredenza e slealtà nei confronti dell'impero romano c r i s t i a n o , che alla fine del IV secolo i

---

1966, pp. 27-50 (ove, rispetto alla sua ipotesi del '30, l'Autore ripiega più prudentemente sull'idea che l'editto contro i manichei contenesse già il medesimo principio poi applicato nella persecuzione dei cristiani); e vd. pure Id., *Il Libro Siro-Romano nelle recenti ricerche*, in *L'Oriente cristiano nella storia della civiltà (Roma, 31 marzo-3 apr. 1963)*, Acc. Naz. Lincei, Problemi attuali di scienza e cultura Quad. 62, Roma 1964, pp. 297-328; W. Seston, *De l'authenticité et de la date de l'édit de Dioclétien contre les Manichéens*, in *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à A. Ernout*, Paris 1940, pp. 345-354 (che riafferma l'autenticità dell'editto e la sua datazione al 297); E.-H. Kaden, *Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian*, in *Festschr. H. Lewald*, Basel 1953, pp. 55-68; A.M. Rabello, *Sull'ebraicità*, cit., p. 347; Id., *Sui rapporti*, cit., pp. 162-164 e ulteriore bibliografia sull'editto ivi a n. 13; A. Canderelli, *Ricerche sul Codex Hermogenianus*, Milano 1965, pp. 21 e 194; P. Brown, *The Diffusion of Manicheism in the Roman Empire*, in *JRS*, LIX (1969), pp. 92-103 = Id., *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London 1972, pp. 94-118. È significativo che l'unica fonte in cui ricorre la menzione e la parziale citazione di questo editto dioclezianeo contro i manichei sia l'Ambrosiaster (*In Ep. B. Pauli ad Timoth. Secundam* 3, 6, p. 312 *CSEL* 81), un giudeo convertito esperto di diritto (vd. n. 4; cfr. inoltre E. Volterra, *Collatio*, cit., p. 48; sull'Ambrosiaster e il dibattuto problema della sua identificazione, cfr. A. Souter, *CSEL* 50, *Prolegomena*, e L. Cracco Ruggini, « *Fame laborasse Italiam* »: *una nuova testimonianza sulla carestia del 383 d.C.*, in *Conv. in mem. di P. Fraccaro (Pavia, 8-10 sett. 1975)*, in *Athenaeum*, fasc. spec. 1976, pp. 83-88 e spec. 83 ss., con bibliogr. a n. 1): è dunque probabile che si trattasse di una conoscenza recepita dall'Ambrosiaster-Isaac negli ambienti giudaici di Roma, ove vi fu una scuola talmudica abbastanza nota già nei secoli precedenti (la ricorda il *Talmud* babilonese, *Synhedrin* IV, fol. 32 b, p. 587 ed. L. Goldschmidt, VIII; E. Volterra, *Collatio*, cit., p. 111 n. 2) e certo portata a confrontarsi con le fiorenti scuole di diritto dell'Urbe; la costituzione di Diocleziano contro i manichei doveva infatti essere ben nota agli ebrei proprio in quanto conteneva il principio giuridico che sarebbe stato alla base anche delle ultime persecuzioni contro i cristiani, e che ai giudei non venne applicato (*Coll.* XV, 3, 2: « maximi enim criminis est retractare, quae semel ab antiquitate [*codd.*: ab antiquis] statuta et definita, suum statum et cursum tenent ac possident »). Per quanto si riferisce a Ulpiano, cfr. *Coll.* XV, 2, 1-5 e Lact., *Div. Inst.*, V, 11, p. 436 *CSEL* 19.

Padri si erano appunto sforzati d'imporre e gli ebrei invece — apologeticamente, come nella *Collatio* — di sconfessare [37]. Siamo negli anni in cui anche gli ariani — già anatemizzati nel concilio di Aquileia del 381, poi messi in scacco nel 386 dalle intransigenti pressioni cattoliche sulla corte — insistono ripetutamente (e ovviamente invano) affinché la loro ortodossia venga giudicata dinnanzi al senato di Roma o al concistoro imperiale da commissioni miste di ecclesiastici e di laici, tra i quali figurino alcuni dotti del paganesimo romano accanto a esperti giudaici dell'esegesi veterotestamentaria (*veteris legis cultores*) [38].

Ma l'interesse dell'aristocrazia pagana dell' Urbe per le antiche tradizioni ebraiche — anche e proprio nello specifico campo del diritto — appare confermato da un passo singolare della *Historia Augusta*, questa storia pagana di spiriti filosenatorii, « giulianei » e antiadrianei, probabilmente elaborata in ambiente romano verso la fine del IV secolo .[39] Nella biografia dell'ottimo imperatore per

---

[37] Cfr. Iuv., *Sat.* 14, vv. 100-102; Tac., *Hist.* V, 2-7; Ambr., *Ep.* 40, 21, *PL* 16, col. 1108 (del 388 d.C., a proposito della ricostruzione della sinagoga di Callinicon a spese della locale comunità cristiana responsabile della distruzione: un provvedimento ventilato da Teodosio ed energicamente avversato da Ambrogio, che ironizzò con acrimonia su questo ricorso degli ebrei alle leggi romane, a suo dire eccezionale e in contraddizione con tutta la loro tradizione); cfr. pure L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., pp. 34-38. Cfr. inoltre Augustin., *En. in Ps. LVIII*, *Sermo* II, 2, p. 746 *CC*, *Ser. Lat.* 39 (« ... gens ista non ita cessit in iura Romanorum, ut amiserit formam Iudaeorum; sed ita subdita Romanis est, ut etiam leges suas teneat... »); Id., *ibid.*, *Sermo* II, 21, p. 744 (« ... Iudaei tamen manent cum signo; nec sic victi sunt, ut a vincitoribus absorberentur... tenent omnino reliquiae legis suae... »: ove vediamo aggiungersi un altro *topos*, già da Orazio applicato al contrasto culturale-nazionalistico fra Greci e Romani, trasferito a quello fra Giudei e Romani da Sen., *fr.* 41 *apud* Augustin., *De civ. dei* VI, 11, 10, p. 183 *CC*, *Ser. Lat.* 47 — « ... victi victoribus leges dederunt... » — e da Pers., *Sat.* V, vv. 176 ss., ripreso poi nel 417 anche dal pagano senatore gallico Rutilio Namaziano, quando la « alleanza » fra pagani ed ebrei era ormai tramontata da un ventennio: cfr. Rut. Nam., *De red.* I, vv. 383 ss., « ... victoresque suos natio victa premit... »); Id., *En. in Ps. XXXIX*, 13, p. 435 *CC*, *Ser. Lat.* 38; Id., *Sermo* 374, 2, *PL* 39, col. 1667; Ioh. Chrys., *Or.* IV *Contra Iud.* 3, *PG* 48, col. 875 (... ὁ τὴν Ρωμαίων χώραν οἰκῶν οὐ τὴν ἡμετέραν μέτεισι πολιτείαν; [*scil.*. ὁ Ἰουδαίος] ... ἂν φανῇ τις παρ' ἐκείνοις τοῖς Ῥωμαίων χρώμενος νόμοις, οὐ τοῦτο αὐτό πείσεται πάλιν ...); vd. pure *Nov. Theol.* 3, 2, del 438 d.C. (che esclude gli ebrei dalla milizia); Cass., *Exp. Psal. LVIII*, 12, p. 526 *CC*, *Ser. Lat.* 97 (« ... nam quamvis iuri Romano sint subditi, suo tamen more vivunt... »).

[38] Cfr. *Diss. Maximini contra Ambrosium*, nella sezione della *Oratio contra Ambrosium* da attribuirsi a Palladio di Ratiaria, databile al 383 (seconda metà) o al 384, § 139, p. 222 ed. R. Gryson, *SC* 267, Paris 1980; Ambr., *Ep.* 21, 13 (per il 386); L. Cracco Ruggini, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche*, cit., pp. 414-418; Ead., *Il paganesimo romano*, cit., pp. 37-45.

[39] Cfr. SS.H.A., *Sev. Al.* 45, 6-7. Sull'autore e datazione della *Historia Augusta*, cfr. spec. le ampie rassegne di A. Chastagnol, *Le problème de l'Histoire Auguste, État de la question*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1963*, Bonn 1964, pp. 43-71; Id., *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn 1970, pp. 1-37; A. Momigliano, *An Unsolved Problem of Historical Forgery: the Scriptores Historiae Augustae*, in *JWI*, XVII (1954), pp. 22-45 = Id., *Secondo Contributo alla Storia degli Studi Classici*, Roma 1960, pp. 105-143. L'unità dell'autore sembra essere stata confermata anche dall'esame computerizzato,

eccellenza, Severo Alessandro, non soltanto essa enfatizza infatti — modello e monito alla crescente intolleranza dei cristiani — la sua eirenica, equanime devozione per gli « uomini santi » del paganesimo, del giudaismo e del cristianesimo (Abramo, Cristo, Orfeo, Apollonio di Tiana, alcuni « ottimi » principi divinizzati), ma proclama la presunta volontà del sovrano d'imitare la consuetudine giudaica (e anche cristiana, però d'ascendenza « mosaica » per ammissione dei cristiani stessi) di conferire pubblicità alla scelta dei propri « presbiteri », cioè degli « anziani », dottori della legge o *patres patrum* per gli ebrei, sacerdoti e vescovi per i cristiani [40]. Alessandro avrebbe applicato un analogo sistema alla

che ha rivelato una spiccata omogeneità nonostante i diversi tipi e livelli di composizione: cfr. I. MARRIOTT, *The Authorship of the Historia Augusta: Two Computer Studies*, in *JRS*, LXIX (1979), pp. 65-77. Per quanto si sia andata delineando, in vari contributi degli ultimi anni, la tendenza ad abbassare progressivamente la datazione della *Historia Augusta* nel V secolo, io resto della convinzione che in essa tutti gli elementi più probanti e veramente significativi a livello filologico riportino alla peculiare atmosfera religiosa e politica di fine IV secolo; e anche gli aspetti messi in luce nel presente contributo sembrano convergere nel medesimo senso.

[40] Cfr. CYPRIAN., *Ep.* 67, 4-5, pp. 738-739 *CSEL* 3, 2: « quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos plebe praesente sub omnium oculis deligatur et dignus adque (*sic*) idoneus publico iudicio ac testimonio comprobetur, sicut in Numeris Dominus Moysi praecipit (*Num.* 20, 25-26) ...coram omni synagoga iubet Deus constitui sacerdotem... »; cfr. pure IOH. CHRYS., *In Act. Apost. Hom.* 14, 3, *PG* 60, coll. 115-116, ove si sottolinea la continuità dell'uso inaugurato da Mosé per la scelta dei πρεσβύτεροι (ed espressione della volontà di dio) nella χειροτονία presso la primitiva comunità apostolica di Gerusalemme, ove il popolo stesso, con la sua partecipazione alla scelta degli ordinandi, si faceva strumento della volontà divina (καὶ θαυμάσαι ἄξιον, πῶς οὐκ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος ἐν τῇ αἱρέσει τῶν ἀνδρῶν ...); più in generale E. LOHSE, *Die Ordination im Spätiudentum und im Neuen Testament*, Berlin 1951, spec. pp. 19 ss. (anziani, leviti, rabbini), 28 ss. (giudici), 67 ss. (presbiteri cristiani, più tardi diaconi e vescovi), 95 ss. (accanto alla continuità del modello giudaico nell'ordinazione cristiana, l'autore mette peraltro in luce il rinnovamento dei contenuti in quest'ultima); J. STRAUB, *Bischöfen und Beamten in der christlichen Spätantike (Ein Reformschlag der Historia Augusta?)*, in *Mullus. Festschr. Th. Klauser*, Münster Westf. 1964, *JAC* Erganzungsband 1, pp. 336-345; A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, cit., p. 21; nessun cenno specifico invece in A. REINTJES, *Untersuchungen zu den Beamten bei den Scriptores Historiae Augustae*, Inaugural-Diss. der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Univ. zu Bonn, Düsseldorf 1961. Diocleziano, con un rescritto del 293 (*C.I.* III, 13, 3, *De iurisdictione omnium iudicum et de foro competenti*, indirizzato a un Iuda col quale si è proposto d'identificare Rabbi Yehūdah III, allora Patriarca: cfr. A.M. RABELLO, *Sui rapporti*, cit., pp. 182 ss.) a quanto pare deliberò che nell'ordinazione dei giudici del tribunale ebraico il *consensus* dei saggi (*privati*) dovesse venire corroborato da una *auctoritas* con valore pubblico nei confronti del diritto romano (cioè dal Patriarca, prefetto al pretorio onorario sino alla revoca del titolo nel 415, da parte di Teodosio II: cfr. *C. Th.* XVI, 8, 22; L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., n. 85, spec. a p. 64) per acquistare il carattere di giurisdizione ufficialmente riconosciuta (questo valore di giurisdizione ufficiale sarebbe poi stato abolito nel 398 dalla legge di *C. Th.* II, 1, 10, già sopra menzionata). Lo spirito di questa legislazione dioclezianea — intesa a subordinare l'attività giurisdizionale dei giudici ebraici all'autorità di Roma e all'arbitrio del Patriarca quale sua *longa manus* — sembra pertanto opposto rispetto a quello che anima la *Collatio*,

nomina degli *iudices* in seno allo stato: « ... dicebatque grave esse, cum id christiani et iudaei facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita... ». Siamo dunque di fronte a un altro esempio, come nella *Collatio* — ma questa volta da parte pagana, non giudaica, e con intendimenti un po' diversi —, di un vagheggiato confronto fra diritto romano e diritto mosaico, tra meccanismo giurisdicente imperiale e tribunale degli ebrei. Può inoltre essere significativo che proprio il regno filosenatorio di Severo Alessandro si fosse caratterizzato — come la *Historia Augusta* sottolinea — per l'importanza assunta dai giurisperiti nell'ámbito dell'amministrazione dell'impero, con uomini come Ulpiano e Giulio Paolo, entrambi *assessores* di Papiniano e poi prefetti al pretorio sotto Severo Alessandro: sono appunto questi i giurisprudenti che la *Collatio* utilizza più ampiamente. Si sarebbe quindi tentati di stabilire un nesso anche fra l'anacronistica menzione della pena della crocefissione attinta a Paolo nella *Collatio*, e l'applicazione proprio della *crux* contro un *fur* ai danni dello stato da parte di Severo Alessandro, che la *Historia Augusta* esalta in quanto manifestazione esemplare e del tutto legittima di *severitas* [41].

A questo punto, non appare casuale neppure il fatto che alcuni possibili echi formali della legge teodosiana contro la pederastia, conservataci dalla *Collatio* (séguito interpolato a una *sententia* di Paolo, quel Paolo che fu tanto onorato nell'*entourage* di Severo Alessandro) siano stati rilevati da André Chastagnol in uno studio recente sulla *Vita Cari*, a proposito del figlio maggiore Carino (e si tratta di passi assenti dal Codice Teodosiano, conservati nella sola tradizione manoscritta della *Collatio*, verosimilmente desunti dal medesimo testo prefettorale urbano che fu modello anche alla nostra operetta). L'autore pagano della *Historia Augusta* si propose qui di denunziare — come in altri luoghi — l'effeminatezza di un pessimo imperatore, in nome della robusta virtù virile romana; ed ebbe presente il testo della legge teodosiana del 390 (quella stessa che probabilmente diede l'avvio alla strage di Tessalonica, dopo le violenze popolari seguite all'arresto d'un cocchiere pederasta favorito dalla folla) [42]. Al

---

con il suo confronto paritetico fra *lex* ebraica e *lex* romana; non mi pare lo si possa quindi invocare a sostegno di una datazione « diocleziana » della *Collatio*, come propone A.M. Rabello, *Sui rapporti*, cit. (e vd. pure Id., *Sull'ebraicità*, cit., p. 345).

[41] Cfr. SS.H.A., *Sev. Al.* 26, 5-6 (« ... Paulum et Ulpianum magno honore habuit... »); *ibid.* 68, 1; notizie biografiche in R. Orestano, vv. *Paolo* (*Iulius Paulus*), *Papiniano Emilio* (*Aemilius Papinianus*), in *Novissimo Dig. It.* XII (1965), pp. 362-363 e 364-366; Id., v. *Ulpiano* (*Domitius Ulpianus*), *ibid.*, XIX (1973), pp. 1006-1008. Sulla pena della crocefissione, cfr. *Coll.* XIV, 2, 2 (vd. n. 17) e SS.H.A., *Sev. Al.* 28, 5.

[42] Sui paralleli formali fra la *Vita* di Caro, Carino e Numeriano e il rescritto teodosiano tramandato dalla *Collatio* (vd. n. 21), cfr. A. Chastagnol, *Trois études sur la « Vita Cari »*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1972-1974*, Bonn 1976, pp. 75-90 e spec. 84-90 (cfr. partic. SS.H.A., *Car.* 16, 1-5: « ... homo omnium contaminatissimus... pudet dicere... male usus genio sexus sui... quo foedius nec cogitari potuit aliquando nec dici... », e *Coll.* V, 3, 1-2: « effeminati in viros pudoris contaminatione foedari... pudet dicere...

cristiano Teodosio la *Historia Augusta* sembra invero opporre con tacita polemica il ritratto ideale di Severo Alessandro, repressore efficiente e inflessibile degli eunuchi-catamiti di corte, questo spregevole *tertium genus* che il giovane principe, a differenza di quanto seppe fare Teodosio alla prova dei fatti, avrebbe allontanato con decisione da ogni *ministerium* palatino. Forse l'espressione della *Historia Augusta* voleva richiamare, ammiccando al lettore, il ben più noto *genus tertium* dei cristiani, a questo modo definiti comunemente nel II e III secolo? La *castitas* virile — singolarmente prossima, nella concezione della *Historia Augusta*, a quella del costume giudaico — sarebbe stata allora a ragion veduta contrapposta alla verginità esaltata dai cristiani, una verginità da « eviratì »[43].

---

sexum qui suum turpiter perdidissent »). Sulla *Vita Cari* e la sua presentazione di Carino come un vero e proprio doppione di Elagabalo, cfr. pure A. CHASTAGNOL, *Étude sur la « Vita Carini »*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1980* (ora in stampa). Sull'assassinio a Tessalonica del *magister militum per Illyricum* Butheric, che aveva fatto arrestare per pederastia (in applicazione della legge teodosiana in questione?) un cocchiere del circo, più o meno nella primavera del 390; sul conseguente massacro punitivo di ben 7000 persone adunate nel circo, ordinato da Teodosio nella primavera o estate del medesimo anno; sulla pubblica confessione e penitenza che ne pretese il vescovo di Milano Ambrogio per riammettere l'imperatore ai sacramenti nel Natale del 390 stesso, cfr. E. STEIN, *Histoire du bas-empire*, I, 2 (*De l'état romain à l'état byzantin, 284-476*), ed. a c. di J.-R. PALANQUE, Bruges 1959, pp. 530-531, n. 103; da ultimo R. SCHEFFER, *Von Mailand nach Canossa. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Herrscherbusse von Theodosius d. Gr. bis zu Heinrich VI.*, in *Deutsches Archiv*, XXVIII (1972), pp. 333-370, e F. KOLB, *Der Bussakt von Mailand: zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Spätantike*, in *Festschr. K.-D. Erdmann*, Neumünster 1980, pp. 41-73. Il nesso di causalità fra la legge della *Collatio* e i fatti di Tessalonica venne additato da O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Berlin 1897-1921, V, pp. 229, 531 ss. (che datò la legge al marzo 390).

[43] Sui cristiani come *genus tertium* rispetto ai Romani e ai Giudei — una distinzione falsamente apologetica, contro la quale per primo Tertulliano rivendico fieramente la « romanità » dei cristiani —, cfr. spec. TERTULL., *Adv. nat.* I, 8, 10-11, p. 22 *CC, Ser. Lat.* 1; ID., *Apol.* 24, 9 e 35, 9 e 36, 1-2, pp. 69-70, 86, 87 *CSEL* 69; Marta SORDI, *A proposito di una iscrizione di Salona*, in *RFIC*, XCIX (1961), pp. 301-308; fonti precedenti in L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., pp. 25 sgg. e spec. 50-51. Sulle origini peraltro giudaiche dell'espressione (se non del concetto) τρίτος γένος presso gli apologeti cristiani del II secolo (da Adolf Harnack già ritenuta invece una loro invenzione esclusiva, per indicare una « terza maniera » di adorare dio, diversa sia da quella pagana sia da quella giudaica), cfr. L. BAECK, *Das dritte Geschlecht*, in ID., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen 1958, pp. 222-229 (ove si mostra come l'espressione derivi, in una sorta di gioco di parole, dal giudaismo palestinese, in riferimento a passi profetici di *Zaccaria* 13, 8-9 e *Isaia* 19, 24 che promettevano la salvezza nel tempo messianico a « un terzo » dell'umanità: *tertium genus* ovviamente già nella prima età tannaitica e poi ancora al principio del IV secolo dagli ebrei identificato con Israele). Sulla presenza e la crescente importanza degli eunuchi — spesso anche catamiti — negli ambienti palatini, specialmente da Diocleziano in avanti; sulla loro impopolarità (direttamente proporzionale al loro potere); sulla loro reale importanza in dimensione sociologica, grazie al ruolo mediatore da essi svolto fra il monarca assoluto — isolato da rituali di corte sempre più formali — e gli altri poteri dello stato, e grazie anche alla loro inammissibilità all'aristocrazia, che ne controbilanciava utilmente il peso personale e ne faceva dei comodi « capri espiatorî » per tutti i malumo-

L'autore giudaico della *Collatio* — sempre a Roma, probabilmente negli stessi anni — accosta la legge di Mosè alla normativa del tempo di Severo Alessan-

---

ri, cfr. spec. il penetrante contributo di K. HOPKINS, *Eunuchs in Politics in the Later Roman Empire,* in *PCPhS,* CLXXXIX, n.s. IX (1963), pp. 62-80; vd. pure fonti in B. DE GAIFFIER, *Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques,* in *AB,* LXXV (1957), pp. 17-46. Sulla spregevole castità degli eunuchi, « dovuta solo al coltello » (οὗτοι μὲν σωφρονοῦσι ἄμισθα διὰ σιδήρου...), cfr. ad esempio anche il cristiano BAS., *Ep.* 115 a Simplicia, del 372 d.C. circa, pp. 19-20 ed. Y. COURTONNE, II, Paris, Belles Lettres, 1961. L'ideale pagano della *castitas* (cioè dei rapporti sessuali contenuti al minimo indispensabile per la procreazione) si esprime ad esempio nella peculiare funzione simbolica dell'elefante nella cultura romano-imperiale, *animal caeleste* originario dei paesi del sole, longevo, casto e pio (per il fatto di accoppiarsi una sola volta all'anno), e quindi considerato in rapporto privilegiato con il divino e con la regalità carismatica: cfr. L. CRACCO RUGGINI, *Apoteosi e politica senatoria nel IV secolo d.C.: il dittico dei Symmachi al British Museum,* in *RSI,* LXXXIX (1977), pp. 425-489 e spec. 465-467 con n. 141 (sulla « religiosità » degli elefanti e il loro preteso culto per la luna in Mauretania, vd. pure A. PASSERINI, *Le origini della tradizione sul culto degli elefanti per la luna,* in *Athenaeum,* n.s. XI; [1933], pp. 142-149, e A. MOMIGLIANO, *Ancora sul culto degli elefanti per la luna, ibid.,* pp. 267-268). Analogamente, nelle cerchie cinico-stoiche e poi cristiane vennero idealizzati i Bramani per la loro ascetica « castità », che — si diceva — li portava a vivere separati dalle proprie donne per dieci mesi all'anno (le raggiungevano attraversando il Gange soltanto in luglio e in agosto — la stagione delle grandi piogge —, finché esse non avessero avuto due parti; dopo di che i rapporti cessavano completamente, e *per totam de reliquo ab huiusmodi coitu se abstinent vitam,* riferisce entusiasta Palladio Elenopolitano — un seguace delle dottrine ascetiche di Giovanni Crisostomo — nel suo *Commonitorium,* tra la fine del IV e gli inizi del V secolo: cfr. testo latino in L. CRACCO RUGGINI, *Sulla cristianizzazione,* cit., pp. 21 ss., 31 con n. 61 e 50 ss. (= testo greco in PS.-CALL., III, 7-10 = I, 1-5 ed. J.D.M. DERRETT, *Palladius, De vita Bragmanorum narratio, alias Palladii de gentibus Indiae et Bragmanibus commonitorium necnon Arriani opusculi versio ornatior,* in *Class. et Med.,* XXI [1960], pp. 100-135). Sulla *castitas* dell'imperatore Severo Alessandro, in più luoghi esaltata dalla *Historia Augusta* (cfr. SS.H.A., *Sev. Al.* 6, 3; 7, 6; 10, 6; 39, 2; 23, 4 contro gli eunuchi), ma soprattutto sottolineata come pratica indispensabile prima di *rem divinam facere* nel larario palatino (*ibid.* 29, 2) e sul suo modello nella purezza rituale giudaica (codificata in *Levit.* 15, 16-18), cfr. spec. S. SETTIS, *Severo Alessandro e i suoi lari (S.H.A., S.A. 29, 2-3),* in *Athenaeum,* n.s., L (1972), pp. 237-251 e partic. 238-239. Al tempo di Gregorio Magno (593/594 d.C.) una precettistica di astinenza purificatrice del tutto analoga sembrava ormai inculcata anche nel costume cristiano della gente comune, sia pure d'un certo rango: cfr. GREG., *Dial.* I, 10, 2-5, pp. 94-96, ed. A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN, II, *SC* 260, Paris 1979, ove si narra la miracolosa punizione di una giovane matrona della Tuscia che, *voluptate carnis devicta,* non aveva saputo rispettare il precetto la notte precedente alla inaugurazione di un *oratorium* in onore di S. Sebastiano a Todi: assalita dai demoni quando le reliquie del Santo erano entrate in chiesa, ne venne più tardi liberata dal santo vescovo Fortunato; e cfr. già CAESAR. AREL., *Sermo* 44, 7, p. 199 *CC, Ser. Lat.* 103, ove il vescovo († 542 circa) ammonisce gli abitanti di Arles a non avere rapporti con le mogli nel giorno del Signore come la gente di bassa levatura, pena il castigo divino « ... ante omnia, quotiens dies dominicus aut aliae festivitates veniunt, uxorem suam nullus agnoscat... nam... qui tunc concepti fuerint, aut leprosi aut epileptici aut forte etiam daemoniosi nascuntur. denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus, qui et in aliis diebus et in festivitatibus castitatem custodiunt, sed maxime de rusticis, qui se continere non sapiunt, nasci solent... »; il medesimo concetto venne ripreso nel 577/581 da GREG. TURON., *De virt. Martini* II, 24, p. 617 *MGH, SS. RR. Mer.*

dro-Paolo a condanna della pederastia. Una ignota mano cristiana — verisimilmente non molto tempo dopo, e nel medesimo ambiente — aggiunge al testo di Paolo nella *Collatio*, sotto il titolo *de stupratoribus*, la costituzione di Teodosio (nella medesima redazione di cancelleria nota anche alla *Historia Augusta*), quasi

I, 2); vd. pure P. BROWN, *The Cult of the Saints*, cit., p. 119. Più in generale sulla *castitas* come *topos* ricorrente nelle biografie imperiali della *Historia Augusta* cfr. J.F. GILLIAM, *Three Passages in the Historia Augusta: Gord. 21, 5 and 34, 2-6; Tyr. Trig. 30, 12*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1968-1969*, Bonn 1970, pp. 99-110 e spec. 107 ss.; L. CRACCO RUGGINI, *Il paganesimo romano*, cit., pp. 39 ss. con n. 101. Tra le virtù imperatorie, nell'avanzato IV secolo (virtù che, da politiche, andavano facendosi sempre più « personali »), accanto alla *quadriga* delle virtù cardinali canoniche la *castitas* andò di fatto acquistando un ruolo importante, come aspetto particolare della temperanza; e come tale venne ad esempio esaltata in Giuliano da AMM. MARC., XXV, 4, 1-5 (ma irrisa da GREG. NAZ., *Or.* V, 22 *Contra Iulianum*, *PG* 35, col. 692; sulla *castitas* e *pudicitia* come virtù anche di Valentiniano I, cfr. AMM. MARC., XXX, 9, 2; ma già Marco, nell'Εἰς ἑαυτόν, 1, 17, s'era fatto un vanto di « non avere dimostrato la virilità innanzi tempo » e di avere saputo conservare a lungo la propria verginità): cfr. J. CLASSEN, *Greek and Roman in Ammianus Marcellinus' « History »*, in *Museum Africum*, I (1972), pp. 39-47; vd. pure ID., *Der platonisch-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes*, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festchr. für C. Andresen zum 70. Geburtstag* (ed. A.M. RITTER), Göttingen 1979, pp. 68-88; nessun cenno alla *castitas*, invece, in H.F. NORTH, *Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature*, in *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan* (ed. L. WALLACH), Ithaca N.Y. 1966, pp. 165-183. La *castitas* — sia maschile, sia femminile — venne esaltata anche in epitaffi funebri pagani: cfr. ad esempio *CIL* VI, 1779 = *ILS* 1259, ove il senatore pagano Vettio Agorio Pretestato, morto come console designato nel 384, esalta la *castitas* della moglie Aconia Paulina (sempre come aspetto della *temperantia*), accanto alla *quadriga* delle virtù della « santità » neoplatonica (pietà di madre, amore di sposa, affezione di sorella, modestia di fanciulla), secondo schemi non dissimili da quelli cristiani (per cui cfr. ad esempio HIERON., *Ep.* 60, 10, pp. 558 ss. *CSEL* 54, lettera consolatoria al vescovo di Altino Eliodoro per la morte del nipote, il sacerdote Nepoziano, nel 396; ID., *Ep.* 66, 3, pp. 647-665 *CSEL* 54, lettera inviata nel 397 a Pammachio in occasione della morte della moglie Paulina; più in generale J. PRÉAUX, *Les quatre vertus païennes et chrétiennes. Apothéose et ascension*, in *Hommages à M. Renard*, I, Coll. *Latomus* 10, Bruxelles 1968, pp. 639-657). Tra le iscrizioni funebri di Lione databili fra la seconda metà del III secolo e gli inizi del IV secolo abbiamo quella — con dedica *D(iis) M(anibus)*, *sub ascia* — di un Vireius Vitalis defunto a 19 anni, figlio adottivo di Valerius Vitricus *corporatus inter fabros tignuarios Lugdunenses* e da questi già iniziato all'*ars fabricae ferrariae* e introdotto nella corporazione, che il padre e la madre vantano essere morto vergine (« ... / cuius aetas talis fuit ut virgo defunctus sit... »; cfr. *CIL* XIII, 2036 = *ILS* 7723). In un'altra iscrizione più o meno coeva, sempre a Lione, il cartaginese Iulius Alexsander (sic), *opifex artis vitrariae*, afferma a sua volta di essere vissuto *sine ulla laesione animi cum coniuge sua virgine* (o *Virginia*? Così O. HIRSCHFELD: cfr. *CIL* XIII, 2000 = *ILS* 7648). Per la più recente lettura di queste iscrizioni e la loro datazione al III/IV secolo (in luogo di quella al I/II già suggerita da O. HIRSCHFELD con motivazioni paleografiche), cfr. A. AUDIN, Y. BURNAND, *Chronologie des épitaphes romaines de Lyon*, in *RÉA*, LXI (1959), pp. 320-352; Ch. PIÉTRI, *La mort en Occident dans l'épigraphie latine. De l'épitaphe païenne à l'épitaphe chrétienne, 3e-6e siècles*, in *La Maison-Dieu*, CXLIV (1980), pp. 25-48.

a polemica riprova che era stato il pio Teodosio, meglio del pagano Severo Alessandro e dei suoi giureconsulti, ad applicare lo spirito della legge di Mosè (« mentem... legis Moysis imperatoris Theodosii constitutio ad plenum secuta est »). Si riconoscono qui gli orditi e le trame di un unico tessuto ideologico.

Non è dunque necessario, per salvaguardare la ebraicità dell'operetta, datarla anteriormente a Costantino, rifiutando quale materiale interpolato non solo la estravagante legge teodosiana del 390, ma anche tutte le peculiarità tardive delle *Pauli Sententiae*, ovvero costringendosi a considerare rigorosamente « classica » ogni loro formulazione giurisprudenziale: è stato questo l'orientamento prevalente nella romanistica — soprattutto italiana — degli ultimi cinquant'anni. Ma neppure è indispensabile ritenere (come la romanistica di tradizione germanica continua tuttoggi a ribadire), che qualora si ammetta una composizione tardiva della *Collatio* a fine IV secolo — come tanti indizi sembrano suggerire — si debba per forza accettare il carattere cristiano dell'operetta, che altrettanti indizi additano come estremamente improbabile. Per resistere all'onda montante del cristianesimo, dopo la metà del IV secolo il paganesimo romano era andato accentuando le sue connotazioni monoteistiche, aveva riscoperto il valore pubblicistico di un ritorno alle antiche norme del rituale, dei sacrifici, dell'aruspicina, della disciplina sacerdotale. Aveva quindi scoperto anche consonanze mai prima avvertite con la religione ebraica, il suo ritualismo, il suo legalismo, il suo vanto per la *vetustas* (che i cristiani aspiravano ormai a contendere, proclamandosi a loro volta *verus Israel* e unici discendenti legittimi di Abramo secondo lo spito)[44]. Fu pertanto in questa Italia e in questi decenni che l'accostamento e il confronto (per la prima volta paritetico) fra le due minoranze religiose, entrambe ormai minacciate di emarginazione, si fecero — per breve momento — intensi e carichi di significati.

La *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* fu, a mio modo di vedere, il frutto più significativo in àmbito giuridico di questo inusitato schieramento politico-ideologico (prima ancora che religioso e culturale), al tempo stesso quasi precorrendo — sia pure in abbozzo e su scala modestissima — quella « idea di Codice » che andava allora lentamente maturando[45], ma collegandola alla sola

---

[44] Sulla anteriorità dei cristiani in quanto discendenti diretti del popolo di Abramo, cfr. ad esempio EUS., *Praep. Ev.* VII, 6, p. 368 *GCS*; M. SIMON, *Verus Israel*, cit., *passim*; L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani*, cit., pp. 52 ss.

[45] L'esigenza di una codificazione sistematica dopo l'esaurirsi delle forme giurisprudenziali trova un significativo riflesso, nella seconda metà del IV secolo, anche in *An. de rebus bell.*, XXI (*De legum vel iuris confusione purganda*), p. 105 ed. E.A. THOMPSON, cit., con commento *ibid.*, pp. 74-75. Proprio la evidente assenza di una codificazione sistematica nell'epoca in cui l'*Anonymus* scrisse la sua operetta rende pertanto inammissibile a mio avviso — a parte varie altre considerazioni — una datazione del *De rebus bellicis* posteriore alla redazione del Codice Teodosiano, cioè al 438 (per esempio un certo Prospero gallico — non identificabile con Prospero d'Aquitania ma suo contemporaneo — nella prima metà del V secolo circa già mostra di conoscere bene la compilazione del Codice Teodosiano: cfr. E. VOLTERRA, *Intorno alla formazione del Codice Teodosiano*, in *BIDR 'V. Scialoja'*,

attività giurisprudenziale e legislativa pre-costantiniana: l'unica che meritasse di venire accostata alla *lex Dei* codificata da Mosè, secondo l'ignoto ebreo romano del IV secolo declinante.

LXXXIII [1980], pp. 109-145 e spec. 111 ss.): questa è stata invece la proposta recente di F. Kolb, *Finanzprobleme und soziale Konflikte aus der Sicht zweier spätantiker Autoren (Scriptores Historiae Augustae und Anonymus de rebus bellicis)*, in *Festschr. F. Vittinghoff* (ed. W. Eck, H. Galsterer), Wien 1980, pp. 497-525 e spec. 498 ss. L'Autore, seguendo una linea già tracciata (ma con maggiore cautela) da C. Vogler, *La rémunération annonaire dans le Code Théodosien*, in *Ktema*, IV (1979), pp. 293-319 e spec. 299-300, respinge infatti sia la datazione del trattatello al regno di Valentiniano I e Valente (364/375) — generalmente accettata, da O. Seeck fino a E.A. Thompson, *ed. cit.*, A. Cérati, *Pour la datation du « De rebus bellicis »*, in *Études offertes à J. Macqueron*, Aix-en-Provence 1970, pp. 159-167 (che preferisce pensare peraltro al regno di Valente dopo la morte del fratello, vale a dire al 375/378), F. Paschoud, *Un problème de circulation monétaire au IVe siècle après J.C.*, in *Mél. d'hist. anc. et d'archéol. offerts à P. Collart*, Cahiers d'arch. romande, 5, Lausanne 1976, pp. 307-316, e A. Cameron, *The Date of the Anonymus « De rebus bellicis »*, in M.W.C. Hassal, R. Ireland (edd.), *« De Rebus Bellicis ». Papers Presented to Professor A.E. Thompson*, BAR Int. Ser. 63, Oxford 1979, pp. 1-10 (che ritiene l'operetta scritta in Oriente, fra il 367 e il 369) —, sia la datazione all'età giulianea (353/360) proposta da S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardoromana*, Roma 1951, pp. 72 ss. e per esempio accettata da A. D'Ors, *Un arbitrista del siglo IV y la decadencia del imperio romano*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 7, Madrid 1963, pp. 39-69; il Kolb si orienta invece verso un periodo più tardivo, sulla base della riflessione economico-sociale presente nell'*Anonymus* a proposito dell'aderazione e dei suoi inconvenienti, che ad avviso del Kolb presupporrebbe (come del resto, analogamente, anche nella *Historia Augusta*) una ormai generalizzata applicazione della aderazione agli stipendi delle *militiae* sia civili sia militari. Ma si tratta di un punto di riferimento cronologico in verità estremamente labile e ambiguo, in quanto la tendenza aderativa — pur trovando piena applicazione da parte dell'autorità solo dal regno di Teodosio I in avanti — ebbe fautori e, quindi, anche detrattori sin dal tempo di Costantino (cfr. documentazione anche in C. Vogler, *La rémunération*, cit., pp. 300 ss.).

VITTORE COLORNI

LA CORRISPONDENZA FRA NOMI EBRAICI E NOMI LOCALI NELLA PRASSI DELL'EBRAISMO ITALIANO

I cultori di storia dell'età medievale e più recente ben conoscono il fenomeno fondamentale che ovunque, fino al secolo XVIII inoltrato, caratterizza la vita dei nuclei ebraici della diaspora europea: il fenomeno cioè del bilinguismo. Un bilinguismo affatto peculiare che si estrinseca nella contrapposizione fra l'orale e lo scritto. Gli ebrei infatti come lingua parlata usano soltanto quella del paese di residenza attuale o di una residenza anteriore [1], ma come lingua scritta si servono esclusivamente, quanto ai rapporti interni, del loro idioma nazionale, l'ebraico.

In Italia per circa mille anni, dal secolo IX al XVIII (diversa era la situazione nell'antichità [2]) per testi rituali e di diritto, epigrafia, letteratura sacra e profana, atti di giurisdizione e di amministrazione comunitaria, epistolari, registrazioni d'affari, per ogni manifestazione insomma richiedente la scrittura, essi di regola ricorrono unicamente all'ebraico [3].

---

[1] Di una residenza anteriore: mi riferisco al medio-alto tedesco (*jiddisch*) che gli ebrei dell'est europeo, provenienti dalla Germania, portano con sè dalla terra d'origine; e al castigliano (ladino) che i sefarditi, dispersi in vari paesi del bacino mediterraneo e in Olanda, analogamente mantengono dopo l'espulsione dalla Spagna del 1492. Anche in Italia gli aschenaziti, e ancor più a lungo i sefarditi, per generazioni conservano l'uso dei loro idiomi originari. Il fenomeno non è stato ancora studiato *ex professo*. Si vedano, per un primo orientamento, i cenni di M.A. SHULVASS, *The Jews in the world of the Renaissance*, Leida 1973, pp. 38-43.

[2] Nell'antichità presso la diaspora occidentale l'ebraico sembra quasi completamente dimenticato, ed è sostituito dal greco, usato come lingua del culto e della cultura, anche dagli ebrei di lingua latina. Il rinascimento dell'ebraico in occidente — anzitutto in Italia — è frutto di una lunga evoluzione che può ritenersi conclusa all'inizio del secolo IX. Sul tema si vedano il mio studio *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella* 146 *di Giustiniano*, in *ASD*, VIII (1964), pp. 19-80, in particolare pp. 64-68; e quello di S. SIMONSOHN, *The Hebrew revival among early European Jews*, in *Salo W. Baron jubilee volume* (American Academy for Jewish Research), Gerusalemme 1975, pp. 831-858. In entrambi i lavori è largamente citata la letteratura in proposito.

[3] Anche su questo punto non conosco trattazioni d'insieme. Si vedano: C. ROTH,

Riflessi importanti di questa singolare duplicità culturale si hanno in svariati settori; e uno fra questi è il settore dell'onomastica. Nei rapporti interni, infatti, che si esprimono nelle fonti scritte in lingua ebraica, gli ebrei usano nomi appartenenti alla loro tradizione, biblica o postbiblica, o comunque assimilati da questa anche se di origine straniera; nei rapporti esterni, per contro, quando non si tratti di nomi generalmente noti (ad esempio i nomi biblici più comuni) essi sogliono usare un nome locale, corrispondente in modo fisso e costante al nome ebraico [4].

Intorno alla prassi italiana di queste corrispondenze fra i due tipi di nomi già molta luce è stata recata, anzitutto dal Cassuto [5] e in tempi più recenti dallo Shulvass [6], dal Simonsohn [7] e dal Toaff [8]; ma parecchio resta ancora da cercare e da dire. Ed è appunto a questi ulteriori chiarimenti che io ho dedicato una minuziosa ricerca, i cui risultati mi sarebbe piaciuto riferire oggi per intero se i tempi brevi, qui giustamente prescritti, non mi avessero costretto a limitare la mia esposizione alla parte generale. Il resto, ossia l'elenco particolareggiato delle singole corrispondenze fra nomi ebraici e nomi locali, sarà aggiunto in altra sede.

Topograficamente l'area oggetto del mio studio è l'Italia del centro e del

---

The Jews in the Renaissance, Philadelphia 1959, pp. 33-36; M.A. SHULVASS, *cit.,* pp. 338-346; S. SIMONSOHN, *History of the Jews in the Duchy of Mantua,* Gerusalemme 1977, pp. 581-599.

[4] La corrispondenza fra nomi ebraici e nomi locali appare fatta oggetto, per la prima volta, di uno studio particolareggiato da SIMCHÀ ben GHERSHON HA-COEN (rabbino a Belgrado), *Sefer Shemot,* Venezia s.a. [1657], tip. Antonio Rizzini nella stamperia Vendramina. L'opera persegue lo scopo pratico di fornire una tabella paradigmatica dei singoli nomi ebraici e dei loro corrispondenti abituali ai redattori di atti legali e riflette la prassi in uso nel mondo aschenazita (WOLF, *Bibliotheca Hebraea,* I, Amburgo-Lipsia 1715, p. 1123; III, p. 1130; M. STEINSCHNEIDER, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana,* Berlino 1852-1860 (rist. 1931), n. 7190, col. 2596; J. FÜRST, *Bibliotheca Judaica,* Lipsia 1853, III, p. 325). Attinsero largamente a questo lavoro SHEMUEL b. URÌ PHÖBUS, rabbino a Fürth, nel suo Commento al III Ordine (*Eben ha-Ezer*) dello *Shulchan 'Aruch* di JOSEF CARO, intitolato *Bet Shemuel,* Dyrenfurt 1689 e Fürth 1694 (J. FÜRST, *cit.,* III, p. 95) e Shemuel David ha-Levì di Bamberg, nel suo formulario di atti legali intitolato *Nahalat Shiv'à,* Amsterdam 1667 (J. FÜRST, *cit.,* III, p. 234; e M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* n. 7024, col. 2318). Il WOLF, nei *Prolegomena* della sua *Bibliotheca Hebraea,* I, pp. 29-40, ne fece un ampio compendio presentando l'intero elenco dei nomi ebraici e dei loro corrispondenti in uso fra gli ebrei tedeschi. Qualche dato, ad onta delle ingenuità e degli errori linguistici commessi dall'autore, sui quali il Wolf non interviene, risulta utile anche ai fini della nostra ricerca.

[5] U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento,* Firenze 1918, pp. 231-244.

[6] M.A. SHULVASS, *cit.,* pp. 32-37.

[7] S. SIMONSOHN, *History,* cit., enuncia vari abbinamenti non rilevati in precedenza. Ad es., pp. 21 e 71: Aminadav = Gentiluomo; p. 218: Zemach = Florio; p. 711: Ben Zion = Benedetto.

[8] A. TOAFF, *Gli ebrei a Perugia,* Perugia 1975, pp. 101-104; 125-127; ID., *The Jews in medieval Assisi 1305-1487,* Firenze 1979, pp. 82-85.

nord; cronologicamente il periodo che va dal XIII secolo inoltrato all'età napoleonica. Riprendo cioè, mantenendolo entro gli stessi limiti di luogo, ma allargandolo notevolmente quanto a quelli di tempo, il tema che ho trattato di recente con riferimento all'alto medioevo [9].

Resta esclusa dalla mia indagine l'onomastica delle comunità ebraiche dell'Italia meridionale e insulare, che, in conseguenza di vari fattori, appare caratterizzata da aspetti marcatamente peculiari e va quindi fatta oggetto di un esame a sé stante, che nessuno ha finora intrapreso.

Lo studio della corrispondenza fra i nomi ebraici e i nomi locali, oltre ad essere di per se stesso interessante e fecondo di importanti precisazioni, presenta anzitutto un aspetto pratico non indifferente, che è facile comprendere: l'identificazione e, per così dire, riunificazione dei personaggi indicati nelle fonti ebraiche con un nome, e nelle fonti locali con l'altro ad esso collegato, è il presupposto necessario per la corretta impostazione di qualsiasi lavoro storico in campo ebraico, ove si voglia procedere con quel metodo scientifico che assolutamente impone il ricorso ad entrambe le fonti [10].

Il trascurare l'identificazione dei soggetti apre la via ad equivoci, a duplicazioni, in ultima analisi ad errori, dai quali non si riscontrano immuni neppure gli studi più seri e più informati [11].

La strada da percorrere per stabilire con certezza questi binomi onomastici è certamente ardua e spossante: occorre spogliare il maggior numero possibile da un lato di fonti ebraiche, manoscritte o a stampa, dall'altro di fonti locali, parimenti inedite o già pubblicate, confrontando i nomi di personaggi che compaiono con una forma nelle prime, e con l'altra nelle seconde, al fine di ricavare da tale confronto, in base alle circostanze di tempo e di luogo, la prova nei limiti del possibile certa della identità ricercata.

È questo il punto focale dell'indagine, che si presenta assai più complessa di quella cui diede l'avvio il Cassuto, in quanto avente per oggetto non una sola comunità, omogenea, com'era Firenze nel Rinascimento, nella sua composizione (ebrei di provenienza romana, di rito e consuetudini compattamente italiane) ma una serie di comunità costituite da gruppi di diversa origine, spesso abituati, in fatto di onomastica, a interpretazioni e combinazioni differenti da quelle in uso presso gli italiani.

Ho potuto, ad esempio, stabilire che lo stesso nome ebraico, sempre

---

[9] V. Colorni, *Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del sec. XIII*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo*, XXVI (30 marzo-5 aprile 1978), Spoleto 1980, pp. 291-301.

[10] Cfr. M. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, cit. Introduzione, Excursus III, § 6: *De nominibus*, col. XXI: « [illegible] vero et modus combinandi nomina maximi est momenti ad recognoscendos viros eosdem sub nominibus variis occurrentes... atque ab illa combinatione pendet ordo sibi constans nominum ». In termini analoghi U. Cassuto, *Gli ebrei*, cit., p. 234.

[11] Ne ha rilevati alcuni U. Cassuto, *cit.*, p. 234; ma l'elenco potrebbe essere largamente arricchito.

reso con un certo nome italiano presso gli ebrei di provenienza tedesca o nei luoghi in cui ha prevalso la consuetudine aschenazita, è reso invece con un altro nome, affatto diverso, presso gli ebrei italiani o comunque nei luoghi influenzati dalla consuetudine italiana. Ho rilevato altresì che certi abbinamenti, propri del Duecento e del Trecento, spariscono nei secoli che seguono, sostituiti da altri, ignoti all'età più antica. A varietà di origini, di tempi e di luoghi corrispondono dunque varietà di usanze onomastiche.

Ma la complicazione maggiore consiste nel fatto che, anche nella stessa epoca e nello stesso ambiente, si può constatare che al medesimo nome ebraico corrispondono a volte diversi nomi italiani; e che, per converso, a diversi nomi ebraici corrisponde il medesimo nome italiano.

Già il Cassuto aveva notato questa circostanza per Simone che traduce sia Shemuel che Shim 'on, per Emanuele che rende sia Immanuel che Menachem, per Bonaiuto che rende 'Azriel e Azarijà e per Lazzato che rende tanto El-'azar quanto Eli 'ezer [12]. Ma nell'ambito cronologico e topografico più largo da me preso in esame, i nomi ebraici resi con Simone diventano cinque. E reciprocamente, ad esempio, il nome ebraico Ghershon è reso con tre nomi italiani affatto diversi fra loro, e un altro, Simchà, con non meno di cinque, tre dei quali di un certo tipo, gli altri due di matrici diverse.

Risulta così impossibile, in parecchi casi, il risalire automaticamente dal nome italiano al nome ebraico e viceversa, e occorre, ad evitare erronei abbinamenti, considerare in concreto tutta la gamma dei nomi possibili, ricercando quello effettivamente portato dal soggetto in esame [13].

Anche in tali casi peraltro — si badi bene — non si può dire che gli abbinamenti siano casuali e non rispondenti ad una regola precisa. Le corrispondenze, anche se i nomi sono una pluralità, non oltrepassano i confini di questa. Collegamenti casuali sono reperibili, forse, nel periodo altomedioevale, in cui si vedono portati da ebrei nomi locali che, almeno allo stato attuale degli studi, risulta impossibile connettere per qualche via ad un nome ebraico e ritenere ad esso costantemente associati [14]. Ma certo, anche in questa epoca, vi sono corrispondenze precise e regolari (Calonimos-Bonnome [15]; Jeda-

---

[12] U. Cassuto, *cit.*, pp. 235, 236, 238-39, 240-241.

[13] Anche la mancata consapevolezza che ad una certa forma del nome italiano od ebraico possono corrispondere due o più forme dell'altro campo anziché una sola può esser fonte di errore. Io stesso vi son caduto in un mio scritto giovanile, ammettendo, in base al Cassuto, *cit.*, p. 239, l'abbinamento del nome Angelo soltanto con Mordechai e non anche quello con Elchanan, in seguito accertato con sicurezza. Vedi le mie *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel secolo XV*, in *Annuario di studi ebraici*, I (1934), Firenze 1935, pp. 176-182, a proposito di Biniamin ben Elchanan mi-Sha'ar Ariè = Guglielmo di Angelo Portaleone.

[14] Sul punto vedi i miei scritti *Gli ebrei*, cit., p. 300; Id., *Ebrei in Ferrara nei secoli XIII e XIV*, in *Miscellanea di studi in memoria di Dario Disegni*, Torino 1969, p. 94.

[15] *Gli ebrei*, cit., p. 298.

'jà-Cognoscente[16]; Baruch-Benedetto, ecc.), che consentono di scorgere già i connotati del sistema binario. Si può pensare che nei secoli più alti del medioevo ebraico, dall'Ottocento a tutto il Milleduecento all'incirca, tale sistema sia in via di formazione, e si fissi definitivamente a partire dal secolo XIV. Da questo momento in poi le corrispondenze, anche se plurime, saranno costanti, almeno nella stragrande maggioranza; e i nomi abnormi, cioè i nomi italiani non connessi con regolarità ad un nome ebraico, ma abbinati ad esso *una tantum*, casualmente e senza alcun elemento apparente di collegamento, anche se reperibili, risulteranno piuttosto rari. Saranno, insomma, la tipica eccezione che conferma la regola.

Si deve notare, a proposito dei nomi ebraici, che l'uso di imporne ai neonati più di uno, non frequente fino a tutto il Quattrocento, si diffonde rapidamente dal Cinquecento in poi; ma in principio è solo uno di questi che vien reso nella forma latina o italiana[17]. Più tardi, invece, nel Seicento e Settecento, i nomi ebraici con cui vien chiamata la stessa persona tendono ad aumentare ancora di numero (fino a quattro e anche a cinque) e due o tre di essi vengono tradotti nelle scritture locali[18]. Un paio di questi nomi (Chajim e Shalom = Vita e Pace) sono molto frequentemente presenti nella combinazione, per il loro significato augurale che li rende graditi e quindi ne aumenta grandemente l'impiego.

Il collegamento fra il nome ebraico imposto alla nascita, chiamato *shem kadosh* o *shem ha-kodesh* (nome sacro) o *shem be-Israel* (nome in Israele) e quello latino o italiano detto *shem kinnùi* (nome di chiamata, ossia di uso corrente)[19] è basato di regola su uno di questi tre elementi: 1) la semplice traduzione (ad es. Baruch = Benedetto; Manoach = Tranquillo); 2) la somiglianza fonetica, molto spesso approssimativa e imperniata sullo scambio delle consonanti omologhe (labiali, dentali, gutturali e liquide), tipo Pinchas = Felice; Biniamin = Guglielmo; 3) una connessione o di tipo logico o di tipo omiletico, ricavata cioè da passi biblici, come il vaticinio del patriarca Ja'acob (Genesi, cap. 49) (ad es. Jehudà = Leone)[20].

---

[16] Vedi il mio articolo *Nuovi dati sugli ebrei a Ferrara nei secoli XIII e XIV*, in *RMI*, XL (1973), p. 415.

[17] Ad esempio Immanuel Chai ben 'Uzziel da Camerino è tradotto invariabilmente Manuele di Bonaiuto da Camerino (U. Cassuto, *Gli ebrei*, cit., pp. 260, 262); Jechiel Nissim da Pisa è reso con Vitale da Pisa (*cit.* p. 240); Menachem 'Azarià Fano con Emanuele Fano (U. Cassuto, in *Enc. Jud.*, v. Fano Menachem 'Azaria); ecc...

[18] Spigolando nei registri anagrafici della Comunità ebraica di Mantova dal 1770 in poi (Registro nati 1770-1815, coi nomi in ebraico fino al 1799, in italiano dal 1800 al 1815; Rubrica nati 1770-1847 coi nomi in italiano) troviamo ad esempio 11.8.1774: Civita Israel Elisha' Chai = Israel Alessandro Vita; 14.1.1793: Cases Israel Ghedalià Jehudà Refael Chai = Israel Claudio (m. 1841, rabbino maggiore); 2.11.1797: Bassano Josef Baruch Shlomo Chajim = Iseppe Benedetto Salomon Vita; ecc...

[19] J. Jacobs, in *Jewish Encyclopaedia*, s.v. Names, vol. IX, col. 155.

[20] M. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. XXIII-XXIV: « Nomen sive hebraicum, sive

In certi casi, peraltro, risulta impossibile trovare la radice del collegamento e occorre limitarsi a registrarne la regolarità.

Quanto ai nomi femminili, essendo in gran parte locali, non si applica ad essi il sistema della corrispondenza: se però il nome è ebraico ad esso è affiancato un nome locale, come nell'onomastica maschile: così Simchà è reso — per traduzione — con Allegra; Mazal Tov parimenti con Venturina; Rivchà — per assonanza — con Ricca; Tzipporà su egual base con Zeffira, e così via.

Un fatto alquanto curioso mette conto di sottolineare quanto alle forme italiane dei nomi ebraici. Tali forme, specialmente nel Seicento e ancor più nell'età successiva, non sono espresse nella lingua letteraria, ma, generalmente, con fonemi che appaiono marcatamente dialettali. Così, anche in atti ufficiali, amministrativi e notarili, non si trova, ad esempio: Abramo, Aronne, Salomone, Giacobbe, Israele, Emanuele, Raffaele, Samuele, Vitale, Davide, Simone, Calimano, Salvatore, Bonaiuto, Bellomo, ecc., ma: Abram, Aron, Salomon, Jacob, Israel, Emanuel, Raffael, Samuel, Vidal, David, Simon, Caliman, Salvador, Bonaiut, Bellom e così via [21].

Altre caratteristiche: Moshè non è mai reso con Mosè — che traduce la forma latina classica Moses (si rammenti Giovenale, *Sat.* 14, v. 102: « Tradidit arcano quodcumque volumine Moses ») — ma sempre, senza eccezioni, con Moise o Moisè, derivante dalla forma latina Moyses, che nella *Vulgata* rende la versione greca Μωυσῆς e che è pure l'unica in uso nella Chiesa. Josef non è tradotto con Giuseppe, ma, nella maggioranza dei casi, con Iseppe, forma arcaica adottata nel medioevo, quando essa è in voga presso il mondo cristiano circostante, e poi mantenuta solo presso gli ebrei per il loro spirito conservatore [22].

Al quale spirito è pure da collegare l'uso da parte ebraica, nel Settecento e ancora nell'Ottocento, di nomi locali duecenteschi e trecenteschi, completatamente caduti in desuetudine nell'ambiente circostante, come Bonaiuto, Bellomo, Lustro e altri ancora. Il fenomeno è particolarmente evidente in campo femminile nel quale i nomi, come si è detto in prevalenza locali, restano sempre quelli recepiti nel Duecento e Trecento, che, rimbalzando di nonna in nipote, si tramandano per secoli anche quando presso i Cristiani sono passati affatto di moda: così Bella, Belladonna, Brunetta, Diamante, Fioretta, Fiammetta, Gentile, Perla e tanti altri.

---

exoticum versum est...; nomen hebraicum cum exotico nonnisi assonantia aliqua cohaeret; nomen exoticum est symbolicum e Bibliis vel legendis explicandum ». Nello stesso senso U. Cassuto, *Gli ebrei,* cit. p. 235.

[21] Lo ha rilevato T. Sarasso, *Storia degli ebrei a Vercelli,* Vercelli 1974, p. 29, con riferimento all'uso di quella comunità; ma il fenomeno si riscontra ovunque.

[22] Prassi invariata nei secoli. Vedi ad esempio « Issepo judeus » a Ferrara nel 1310 (vedi V. Colorni. *Ebrei a Ferrara,* cit., p. 87); dieci esempi di Iseppo o Iseppe in un elenco di nomi veronesi del 1660: I. Sonne, *Pietre di costruzione per la storia degli ebrei in Verona* (in ebr.), in *Ziòn, III* (1938), pp. 154-157, n. 3, 20, 22, 53, 56, 65, 71, 90, 97, 99; Iseppe Bassano a Mantova nel 1797 (v. sopra, nota 18).

A questo punto si presenta naturale una domanda importante: come sorgono tali abbinamenti? Provengono essi dall'interno, dal campo ebraico, o da quello cristiano? Un cenno di risposta a questo interrogativo è reperibile già in un passo di R. Asher ben Jechiel, noto talmudista tedesco del Duecento. Per R. Asher sono i cristiani che attribuiscono agli ebrei il nome locale corrispondente a quello ebraico [23]. Ma non mi pare che una tesi del genere, che presuppone la conoscenza dell'ebraico da parte del mondo cristiano medioevale, sia accettabile e ritengo più esatta quella opposta del Cassuto, ad avviso del quale è in campo ebraico che avviene la scelta del nome locale da usare nei rapporti misti, scelta basata sulla ricerca di una forma che non suoni ostica agli orecchi cristiani e che al contempo sia legata in qualche guisa al nome originario [24].

Ho detto che il nome sacro (ebraico o equiparato) è riservato alle scritture ebraiche; quello locale alle fonti latine e italiane. Ciò è vero in linea generale. Talvolta però, eccezionalmente, il nome locale è pure menzionato nella fonte ebraica insieme a quello ebraico, ad esso collegato dall'espressione: *ha-nikrà* o *ha-mechunè* (ossia: chiamato, denominato). Per esempio *Shemuel ha-nikrà ser Mele* [25]; *Jochanan ha-mechunè Graziano* [26]; *Jehudà ha-mechunè messer Leon* [27]. E ciò con più frequenza presso gli aschenaziti di recente immigrazione che mantengono anche in Italia l'uso, invalso fra di loro nel paese di origine, di abbinare al *nomen sanctum,* anche nelle scritture ebraiche, il nome profano o la forma profana del nome ebraico. Troviamo così: *Shlomo ha-mechunè Salkind* [28]; *Izchak ha-mechunè Seligmann* [29]; *Shemuel ha-mechunè Sanvil* [30]; *Urì ha-mechunè*

---

[23] Lo riferisce L. LEWIN in *Encyclopaedia Judaica* (di Berlino) s.v. Baer (Familienname).

[24] U. CASSUTO, *Gli ebrei*, cit., pp. 233-234.

[25] Nella lapide del 1487 apposta nella sinagoga italiana di Ferrara (ora adibita a biblioteca): ne dà la fotografia A. MILANO, *Immagini del passato ebraico*, Roma 1974, p. 117 e in *RMI*, XXXIII (1967), p. 364. L'espressione è nella prima riga.

[26] M. MORTARA, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, Padova 1886, p. 28, nota 1 (da Avraham Jehudà Shlomo Graziano, Annotazioni allo Shulchan 'Aruch, Orach Chajim, cap. 668, § 1): יוחנן בכמר טוביה נאל־קו המכונה בפי הכל גראציאנו בלשון לעז איטאליאנו.

[27] M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit. n. 5724, col. 1332: מהר"ר יהודה ממנטובה המכונה מיסר ליאון. Questo autore del quattrocento (Jehudà ben Jechiel = Leone di Vitale da Montecchio), vissuto vari anni a Mantova, è appunto noto come Jehudà messer Leon. Vedi, per la corrispondenza, le mie *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel sec. XV*, in *Annuario del Collegio Rabbinico Italiano,* I (1934), Roma 1935, p. 173.

[28] S. SIMONSOHN, שירים מפנקס הקה־לה בקרימונה, in *Michael*, I (Tel Aviv), 1973, p. 163. שלמה המכונה זלקינד מפדווה, (Cremona, a. 1594-1595).

[29] M. BENAJAHU, מנוי "שרי הבריאת" בקרימונה in *Michael,* I (1973), p. 100: יצחק המכונה זליקמן בר גרשום חפ'ן (Cremona, a. 1576). Lo stesso personaggio è citato, nello stesso modo, da MOSÈ GIACOMO MONTEFIORE, *Un recueil de consultations rabbiniques rédigé en Italie au XVI siècle,* in *REJ*, X (1885), p. 14 dell'estratto (Cremona, a. 1558).

[30] David Samuel chiamato Zanvil Pescarolo (Cremona, a. 1571): M.G. MONTEFIORE,

Veibesch[31]. Reciprocamente anche la forma ebraica appare talvolta in fonti locali. Così: *Simon dictus Samuel*[32]; *Lelius sive Bezalellus*[33]; *Israel Natan in ebreo nominatus, in latino Donatus*, come elegantemente scrive, a proposito del capostipite dei Soncino, un notaio del Quattrocento[34].

Quanto ai *nomi sacri,* imposti alla nascita, dobbiamo sottolineare che accanto a quelli genuinamente ebraici, biblici e postbiblici, o aramaici — che sono, ovviamente, la quasi totalità — se ne trovano alcuni greci e latini. Sono nomi che entrano in campo ebraico quando ancora il giudaismo è aperto alle influenze ellenistiche e latine e che permangono anche più tardi, quando esso si è, per così dire, richiuso, in quanto, in genere piuttosto alterati nella forma, essi assumono l'apparenza di nomi ebraici e sono sentiti come tali.

Vi è stato cioè, nei confronti di tali nomi, un processo di sacralizzazione dell'antico, fenomeno assai frequente presso tutti i popoli in quanto rispondente ad una costante della mente umana, ma particolarmente diffuso in campo ebraico. In realtà anche gli stessi nomi aramaici spesso non sono, in origine, che traduzioni di quelli ebraici o forme ad essi corrispondenti per analogia di significato[35], adottate per i rapporti con i concittadini ai tempi del dominio persiano, quando cioè l'aramaico era la lingua comune, usata da tutti i popoli facenti parte dell'impero achemenide[36]. Successivamente, in età ellenistica, il nome aramaico viene sacralizzato ed equiparato a quello ebraico corrispondente e sono i nomi greci che si affiancano in buon numero ai semitici là dove le due culture coesistono[37]. E quando anche l'età ellenistica tramonta, taluni nomi

---

cit., p. 17; M. Benajahu, *cit.*, p. 136; Finkelstein, *Jewisb Selfgovernment in the Middle Ages*, New York 1924, pp. 307 e 309 (Casale Monf., a: 1571).

31 S. Simonsohn, פנקס הקהילה בוירונה, *Kiriat sefer*, (1960), p. 264 e M. Mortara, *Indice*, cit. p. 29: יפה אהרון אורי המכונה וייבש (m. nel 1626); U. Cassuto, *Alcune note ebraiche di contabilità del sec. XVI*, in *RI*, VIII (1911), pp. 58 e 60: אורי בכמר יוסף אשכנזי הנקרה וייבש פופרת = Urì di Josef tedesco chiamato Veivesch Popart [ossia da Boppard, città del circondario di Coblenza] (Padova, a. 1553-54).

32 V. Colorni, *I da Spira avi dei tipografi Soncino e la loro attività nel Veneto e in Lombardia durante il secolo XV*, in *Michael*, I (1973), p. 99: Simon dictus Samuel [qm. Moysis de Spera] (Milano, a. 1454).

33 E. Loevinson, *La concession de banques de prêts aux Juifs par les Papes des seizième et dix-septième siècles*, in *REJ*, XVIII (1932), p. 39: Lelio ossia Bezalello di Laudadio da Cagli (Ancona, a. 1629).

34 V. Colorni, *I da Spira*, cit. p. 106 (Legnago, a. 1482).

35 Sui nomi aramaici adottati dagli ebrei vedi Zunz, *Namen der Juden*, in *Gesammelte Schriften*, II, Berlino 1876, pp. 2-5, 11-14.

36 Sul punto B. Stade, *Gescbichte des Volkes Israel*, Berlino 1887-1888, II, p. 196 e ss.; Juster, *Les Juifs dans l'empire romain*, Parigi 1914, I, p. 365, nota 2: « L'opinion de Stade est donc juste: les Juifs de la diaspora ont employé l'araméen parce qu'il fut la langue universelle avant l'introduction du grec ».

37 Sui nomi greci adottati dagli ebrei: Zunz, *cit.*, pp. 5-10, 14; S. Krauss, *Griecbische und Lateinisclbe Lebenworter in Talmud, Midrasb und Targumim*, Berlino 1898-1899, v. II, pp. 647-650; Id., *Talmudisclbe Arcbäologie*, Lipsia 1910-1912 (repr. Hildesheim 1966), p. 15. Sulle corrispondenze Juster, *cit.*, II, pp. 230-232; M. Cas-

greci e pure alcuni latini subiscono un analogo processo di sacralizzazione che li fa entrare e permanere nel *pantheon* dei nomi ebraici.

Vi è un caso che mi sembra particolarmente emblematico di tutta questa affascinante vicenda, quello del nome biblico Urì. Il concetto di luce in esso racchiuso gli fa porre al fianco, nell'epoca dell'aramaico parlato nell'ambiente circostante, la forma Shragà, di significato affine. Più tardi, là dove i due giudaismi — l'ebraistico-aramaico e l'ellenistico — si incontrano, accanto a Urì-Shragà si allinea Phoibos (Febo, il dio del sole) che poi si latinizza in Phoebus. E quando anche il giudaismo ellenistico scompare e in occidente sorge il nuovo astro dell'ebraismo germanico, ecco trapiantata sulle rive del Reno l'intera triade Urì-Shragà-Phoebus, con i tre nomi tutti ammantati di pari santità e imposti ai neonati fino ai giorni nostri come genuini nomi ebraici [38]. Ultima metamorfosi, quella che il nome subisce in Italia. Qui Phoebus — accompagnato di regola o da Urì o da Shragà o da entrambi — penetra con gli ebrei tedeschi fin dal Quattrocento, ma tanto fortemente alterato da risultare irriconoscibile. Gli aschenaziti lo pronunciano Feibusch, Feibesch, Feivel, Veivesch, Veivusch e simili; e gli italiani, ricercando qualche nome locale di suono analogo, non arrivano a Febo, corrispondente, si noti, ad altro nome ebraico [39], ma a due nomi diversi, un poco vicini foneticamente alle forme tedesche, ossia Fabio [40] e più spesso Viviano [41], quest'ultimo di largo uso fino ad epoca recente.

SUTO, *La corrispondenza tra nomi ebraici e greci nell'onomastica giudaica,* in *GSAI,* n.s., Vol. II, fasc. 3°, 1933, pp. 209-30; la stessa (qui M. CASSUTO SALZMANN), *Sbemot jevaniim be-Israel* (= Nomi greci in Israele), in *Eretz Israel* (periodico di Gerusalemme, III [1954], pp. 186-190.

38 ZUNZ, *Namen der Juden,* cit., p. 34; H. LOEWE, in *Jiidisches Lexikon,* s.v. Namen der Juden, vol. IV, col. 388.

39 Ciò sarà dimostrato nella parte speciale.

40 Fabio Treves, abitante a Sommariva (Cuneo) nel 1580 e 1584 (S. FOA, *Banchi e banchieri ebrei nel Piemonte dei secoli scorsi,* in *RMI,* XXI [1955], pp. 132 e 285), già defunto nel 1596 (ivi, p. 478) è certo nonno e omonimo di Urì Treves, cui nasce un figlio a Ciriè (Torino) nel 1624: E. TOAFF, *Il registro del mohel astigiano Shemuel Jarach (1600-1624),* in *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Rotb,* Roma 1974, pp. 286 e 298. Altri esempi dello stesso nome: Fabio fu Gabriele da Pesaro, a Fano nel 1587 (E. LOEVINSON, *La concession,* cit., in *REJ,* 1932 p. 170); Fabio di Prospero Caravita, fra i banchieri dello Stato Pontificio nel 1588 (ivi, n. 187, 1933, p. 66) e a Ferrara nel 1601 (ivi, n. 186, 1932, p. 173); Fabino da Fabbrico, a. 1599 (A. BALLETTI *Gli ebrei e gli Estensi,* Reggio E. 1930, p. 140); Fabio Finzi, a Mantova nel 1605 (nell'elenco dei detentori di libri da presentare al censore, in *Archivio Israelitico di Mantova,* Filza 9, n. 418); Salomon fio di Fabio Luzati, m. a Venezia l'8 agosto 1619 (Registri necrologici della comunità). Anche il LOEWE, *cit.* (a nota 38) rileva la corrispondenza Feibusch = Fabio.

41 Urì di Josef tedesco chiamato Feibesch o Veivesch Popart, di cui abbiamo fatto cenno (sopra, nota 31), nei documenti latini e italiani è detto Viviano di M. Giuseppe tedesco (U. CASSUTO, *Alcune note,* cit., pp. 62-64). Feivesch Sanguiné (סנגויני) (M. MORTARA, *Indice,* cit., p. 58, che legge erroneamente: Sanguigni Paivas) o Urì Shragà Sanguiné (S. SIMONSOHN, *History... of Mantua,* pag. 608, nota 35) di Modena (M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* cit., n. 5138 col. 1013) è il banchiere modenese Viviano Sanguinetti ricor-

Analoga a quella di Febo è la vicenda di Alexandros, che nella forma latina Alexander è recepito come nome sacro dal giudaismo tedesco [42], mentre in Italia la santità è attribuita alla forma alterata Acseldar [43] o Acselrad [44], della quale Alessandro è inteso come corrispondente locale. Più spesso, peraltro, Alessandro è usato come corrispondente — per assonanza — dell'ebraico Elisha' [45] o del consimile Elishama' [46].

Altro nome greco equiparato ai nomi ebraici e frequente in Italia fino al secolo scorso è Calonimos, che significa: bel o buon nome. In questo caso non sembra si tratti di traduzione di nome ebraico o aramaico, dato che la

---

dato in atti del 1575 e 1576 (R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnuola,* in *MAST,* Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie 4, n. 28, Torino 1973 p. 23 nota 3). Un figlio, Jacob di Viviano Sanguinetti, fa testamento nel 1611 (A. BALLETTI, *Gli ebrei,* cit. pp. 99-100 e ivi nota 1). Un altro figlio, Simchà ben Urì Shragà, è menzionato da Leon da Modena nel 1631: S. SIMONSOHN, edizione dei *Consulti* (*Sheelot utshuvot ziknè Jehudà*) di quest'ultimo, Gerusalemme 1956, p. 50. Sanguiné è forma dialettale per Sanguinetto (prov. di Verona). Anche in documenti d'archivio (Arch. Isr. di Mantova, Filza 20, n. 7, a. 1620) si legge: p. 1 Jacob Sanguine; p. 15 Grasin Sanguine. Per סנגויני = Sanguinetto v. già M. STEINSCHNEIDER in *Hebr. Bibl.,* cit. XIX (1879), p. 104, nota 1.

[42] V. la lista di autori di tal nome elencati da M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* cit., col. 730.

[43] La forma Acseldar — più vicina ad Alexander — è la più antica. Vedi ZUNZ, *Namen der Juden* [2], cit., p. 36, che reca fonti del Duecento. Acseldar ben Eliezer è rabbino a Venezia nella prima metà del Cinquecento, ma poiché egli si firma anche Benedet ish Acseldara o Benedet Aschenazì, sembra che l'espressione indichi piuttosto la provenienza da Alessandria. Vedi in proposito M. MORTARA, *Notizie di alcune collezioni di manoscritti di rabbini italiani possedute e pubblicate da M. Mortara,* in *Mosè* (Corfù), V (1882), p. 377 e VI (1883), pp. 52-53; ID., *Indice,* cit., p. 2 nota 2.

[44] Tra il 1605 e il 1614 il nome Acselrad fu imposto a quattro neonati piemontesi, circoncisi dallo stesso mohel. Vedi E. TOAFF, *Il registro,* cit., p. 293, n. 37: A. Jarach a. 1605; p. 298, n. 161: A. Shlomo Treves, a. 1607; p. 294, n. 61: A. Sacerdote, a. 1611; ivi, n. 66: A. Sacerdote, a. 1614. Che Acseldar-Acselrad sia forma alterata di Alexander ritengono, a mio avviso con ragione, M. STEINSCHNEIDER in *Hebr. Bibl.,* cit., XVII (1877), p. 123 e J. HELLER, s.v. Axelrad in *Enc. Jud.* (di Berlino), in base soprattutto all'abbinamento dei due nomi riscontrabile in Avraham ben Alexander Acseldar o Acselrad, kabbalista vissuto a Colonia nel Duecento. Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Catal. Bodl.,* cit. n. 4209, col. 675. Anche S.M. SCHILLER - SZINESSY, *Catalogue of the Hebrew manuscripts preserved in the University library, Cambridge,* Cambridge 1876, ms. n. 40 è dello stesso parere.

[45] Archivio Israelitico di Mantova, Filza 7, n. 165, anno 1600. Note mensili di pagamenti, alcune in italiano (n. 1 e 2) altre in ebraico (n. 3, 4, 5). Elishà Sforni (n. 3) = Lisander Sforni (n. 3) = Lisander Sforni (n. 1). Ivi, Filza 5, n. 1-432, Nota dei possessori di libri da presentare al censore (in ebraico) dell'anno 1595 pubblicata da S. SIMONSOHN, *Sefarim ve-sifriot shel jehudè Mantova 1595,* in *Kiriat sefer,* XXXVII (1961/62), pp. 103-122; ivi, Filza 9 n. 2-431: altra nota analoga alla precedente, in italiano, dell'anno 1605. Dal confronto emerge l'identità dei soggetti seguenti; Filza 5, n. 327, Elisha' Sha'ar Ariè = Filza 9, n. 11, Allissandro Portaleone; Filza 5, n. 4, Elisha' Parigi = Filza 9 n. 77 Alisander Parigi; Filza 5 n. 292, Elisha' Sforno = Filza 9 n. 317, Alessandro Sforno. Ivi, *Repertorio dell'Archivio,* vol. III: *Nomenclatore* (in italiano), p. 248: Alessandro Mariani, con rinvio a Libro Am, f. 74 a, § 9 (in ebraico): Elisha' Mariani (a. 1662).

[46] Ivi, Filza 5, n. 353: Elishama' Ancona = Filza 9 n. 362: Alessandro d'Ancona.

forma Shem Tov, di egual significato, è sicuramente posteriore e derivata, non anteriore ed originaria [47].

Calonimos, forse già menzionato nel Talmùd [48] e certo presente nell'Italia meridionale e centrale durante l'alto medioevo [49] è costantemente mantenuto nelle fonti ebraiche come nome sacro. Ad esso corrisponde in Italia, nel periodo più antico, Bonnome, che ne è la traduzione letterale [50]. Presso i tedeschi invece, che pure lo recepiscono largamente, prevale, come corrispondente, la forma latinizzata Calimano [51], di suono vagamente germanizzante (Calman). Questa rimbalza anche in Italia con gli ebrei di origine aschenazita, ed è qui d'uso abituale in talune comunità dove la presenza ebraico-tedesca è sensibile [52], mentre altrove è preferita la forma, vicina a Calonimos per assonanza, Clemente [53].

Assai meno diffuso ma pur presente fino al Quattrocento è un altro nome greco sacralizzato ed equiparato alle forme ebraiche, Paregorios. Nato certo come traduzione di Menachem, che ha lo stesso significato (consolatore), Paregorios è poi sussunto tra i nomi sacri e lo si riscontra in epigrafi antiche [54] e

---

[47] V. Colorni, *Gli ebrei*, cit., p. 298.

[48] *Talmud bab. Ghittin* 56b-57a; *Avodà zarà* 11ª: Calonikos, forse da correggere in Calonimos (M. Cassuto, *La corrispondenza*, cit., p. 221).

[49] V. Colorni, *Gli ebrei*, cit., pp. 252-56; per l'Italia meridionale, ivi, nota 54.

[50] Nel documento lucchese dell'anno 1000 citato ivi, p. 256, note 55 e 56.

[51] Usata anche fuori del campo ebraico: un esempio ivi, p. 298, nota 211 bis.

[52] Archivio Gonzaga di Mantova, Senato di Giustizia, atto giudiziario in ebraico e in traduzione italiana del 1539: Calonimos ben El'azar Montagnana = Calimano f.q. dott. Lazzaro di Montagnana. Il documento è segnalato da S. Simonsohn, *History*, cit., p. 569, nota 208. Arch. Isr. di Mantova, Libro Am, f. 86 b, § 3, anno 1667: Calonimos Brieli = Caliman Brieli nell'*Indice dell'Archivio*, vol. III, *Nomenclatore*, p. 33. Mantova, Registro nati 1770-1815 e Rubrica nati 1770-1847: Jaakov Calonimos Chai Coen Calma n. il 22 novembre 1773 = Caliman Calma (Ruolo di popolazione del 1822).

[53] Per Calonimos ben Shemuel = Clemente di Simon Cantarini, a Padova e a Venezia (1593-1631) v. M. Mortara, *Indice*, cit., p. 10; Clemente di Moise Pescarolo, banchiere a Cremona nel 1538 (vedi C. Bonetti, *Gli ebrei a Cremona*, Cremona 1918, p. 28), nel 1544 e 1555 (R. Segre, *Gli ebrei*, cit., p. 19, nota 3) è padre di David Shemuel ben Calonimos Pescarolo che sottoscrive una *takkanà* in Casale Monferrato nel 1579 (Finkelstein, *cit.* p. 307-309) e compare in altri atti ebraici fra il 1571 e il 1579 (M.G. Montefiore, *Un recueil*, cit., p. 17 dell'estratto). Calonimos Ketzighin = Clemente Clava, è banchiere a Novara (v. R. Segre, *Gli ebrei*, cit., p. 25, nota 1) e nel 1570 a Casale Monferrato e a Trino (S. Foa, *Gli ebrei nel Monferrato nei secoli XVI e XVII*, Alessandria 1914, pp. 72-73); Clemente Zalsiburg (Salzburg) Pegoloto o Bigolotti, banchiere a Cremona, menzionato nel 1538 (C. Bonetti, *Gli ebrei*, cit., p. 28) e nel 1544 (R. Segre, *cit.*, p. 19, nota 3) è padre di Jacob ben Calonimos Salzburg [qui per errore di stampa Salzbach], menzionato, sempre a Cremona, nel 1576 e 1596: S. Simonsohn, in Michael, I, pag. 163-164; M. Benajahu, 'מינור', p. 96; Clemente Pavia (intorno al quale vedi R. Segre, *cit.*, p. 25, nota 1), banchiere a Lu (Casale) nel 1592 (S. Foa, *Gli ebrei*, cit., p. 45), è menzionato, nello stesso anno, come Calonimos Pavia nel pinkes di Casale f. 14 (R. Bonfil, *Ha-rabbanut be-Italia bi-tkufat ha-Renaissance*, Gerusalemme 1979, p. 80, nota 95). Certo suo discendente sarà Calman Pavia, massaro a Casale un secolo più tardi (a. 1698: S. Foa, *cit.*, p. 148).

[54] M. Cassuto, *La corrispondenza*, cit., p. 221, nota 6; J. Baptiste Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma 1936, I, n. 497.

altomedioevali [55], nel *Talmùd* [56] e in fonti posttalmudiche [57]. Come ha messo in evidenza la signora Cassuto [58], esso risulta ancora presente, abbinato al *gemello* ebraico, cioè nel binomio Menachem Paregori, in una fonte ebraica, che ritengo probabilmente italiana, del 1446 [59].

Sempre nella stessa categoria dei nomi greci sentiti come *shemot ha-kodesh* troviamo Theodoros (= dono di dio), evidente versione greca di Netanel, cui corrisponde per significato. Nelle fonti ebraiche esso appare sacralizzato nella forma Todros [60], e nelle fonti locali gli corrisponde il nome stesso da cui deriva, Teodoro. E' d'uso comune, specialmente fra gli ebrei del Piemonte d'origine francese. Ben noto fra i portatori di tal nome Todros ha-Coen, ossia Teodoro Sacerdoti, medico del Papa Giulio III [61].

Altro nome greco ebraizzato, la cui vicenda appare assai interessante è Eurydemos (letteralmente: popolo largo). Esso è portato da un tannaita (Eurydemos ben Josè ben Chalaftà) [62] ed è nel Talmùd considerato esso pure come l'equivalente di Menachem [63], anche se sembrerebbe piuttosto la traduzione letterale di Rechav'am (Roboamo, figlio del re Salomone) [64]. Trascritto in lettere

---

[55] Paragori figlio di Sapaudo nell'iscrizione giudeo-latina di Narbonne dell'anno 689. J.B. FREY, *cit.*, I, n. 679: M. CHALON, *L'inscription juive de Narbonne et la condition des Juifs en Narbonnaise à la fin du VIIe siècle,* in *Hommage à André Dupont,* Montpellier 1974, p. 43; Paregoro ben Theodor a Venosa (a. 829): iscrizione in ebraico del cimitero a fior di terra (U. CASSUTO, *Ha-ketovoth ha-'ivrioth shel ha-meà ha-teshi'ith be-Venosa,* in *Kedem,* II (1945), p. 112; la fotografia presso L. LEVI, *Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale,* in *RMI,* XXVIII (1962), p. 152.

[56] Talmud jer., Terumot 11, 2: ZUNZ, *Namen der Juden,* cit., pp. 9 e 16.

[57] ZUNZ, *cit.,* p. 34; *Id., Zur Geschichte und Literatur,* Berlino 1845, p. 113; M. CASSUTO SALZMANN, *Shemot,* cit., p. 190, nota 78.

[58] M. CASSUTO, *cit.,* p. 221.

[59] Codice Oxford n. 1605: A. NEUBAUER, *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian library,* Oxford 1886-1906, col. 560.

[60] M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* cit. col. 2681: « Nomen Todros re vera est pronunciatio, ut ita dicam, compendiosa nominis Theodorus... Jam saec. XII inter sapientes Narbonnenses occurrunt Todros ben Moses et Moses ben Todros ». Il nome è frequente nel medioevo in Francia, Aragona e Catalogna: esempi presso ZUNZ, *Zur Geschichte,* cit., pp. 429, 432, 433, 476, 478. Nell'iscrizione venosina testè (nota 55) cit. la forma è תיאודור.

[61] H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom,* Berlino 1896, II, p. 144; U. CASSUTO, *Gli ebrei,* cit., p. 182-83. Il decreto di nomina di Papa Giulio III del 7 giugno 1550 è pubblicato, in versione italiana, da G. ZAVIZIANO, *Un raggio di luce - La persecuzione degli ebrei nella storia,* Corfù 1891, pp. 337-338. Il Sacerdoti passò poi al cristianesimo col nome di Ludovico Carreto: cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* cit., n. 4651, col. 817; U. CASSUTO, ivi.

[62] STRACK, *Einleitung in Talmud und Midrash,* Monaco 1976, p. 132; M. SCHLOESSINGER in *Jewish Encyclopaedia,* s.v. *Eurydemos ben Josè* (V, p. 274); M. CASSUTO, *La corrispondenza,* cit., p. 219.

[63] M. CASSUTO, *ivi,* nota 2: *Talmùd bab.,* Shabbat 118 b. Per la Cassuto Menachem ben Josè ben Chalaftà, che lo STRACK, ivi, elenca separatamente, è tutt'uno con Eurydemos ben Josè ben Chalaftà.

[64] W. BACHER, *Die Agada der Babylonischen Amorāer,* Budapest 1878, p. 64. E già

ebraiche esso è letto Vardimas, Vardimos, Vardamus e simili ed appare in uso in Francia nel XIII secolo [65]. In Italia esso risulta presente nel Cinquecento, nel Seicento e nel Settecento, ulteriormente trasformato, nelle fonti locali, in Guardamà, Guardamale e Guardamano [66].

Chiude la rassegna dei nomi greci intesi come genuini nomi ebraici, nell'epoca che forma oggetto del nostro studio, Petros. Questo nome, traduzione greca dell'aramaico Kefa, diviene comunissimo nel mondo cristiano, in quanto secondo nome dell'apostolo Simone, che nei testi evangelici è appunto chiamato in alcuni passi Petros, in altri Kefa [67]. Per quanto strano possa parere, esso diviene nome sacro anche in campo ebraico: un R. Josè ben Petros, vivente nel secondo secolo e.v., è citato nel *Talmùd* e in due *midrašhìm* [68], un R. Peter di Carinzia muore martire durante la seconda crociata, nel 1146 [69]; e altri numerosi Peter o Petros, sicuramente ebrei, sono menzionati in fonti latine ed ebraiche, in Francia e in Germania, nei secoli XII^0, XIII^0 e XIV^0 [70]. Anche in Italia ne troviamo vari esempi fra il Duecento e il Cinquecento [71].

---

prima NEUDA, *Namen der Talmudisten,* in *Literaturblatt* del periodico *Der Orient* (di Lipsia), VI, p. 246, come ha rilevato M. STEINSCHNEIDER, *Heb. Bibliophie* XVIII (1878), p. 81.

[65] V.A. NEUBAUER, *Menachem Vardimas [di Dreux],* in *REJ,* XVII (1888), pp. 151-154.

[66] Possiamo elencare: Guardamale Foà, banchiere a Viadana nel 1527 (S. SIMONSOHN, *History,* cit., p. 224 e E. CASTELLI, *I banchi feneratizi ebraici nel mantovano, 1386-1808,* in *Atti e Memorie dell'Accademia Virgiliana di Mantova,* XXXX) [1959], p. 264); il figlio Izhak ben Vardama o Vardimas Foà, rabbino a Reggio E. nel 1566 (M. MORTARA, *Indice,* cit., p. 23; S. SIMONSOHN, *cit.,* p. 501, nota 8) che sottoscrive le takkanot di Ferrara del 1554 (FINKELSTEIN, *Selfgovernment,* cit. p. 303); il nipote Vardimos Shimshon ben Izhak Foà, a Ferrara nel 1592 (Vardamo Sansone ebreo, 15 ottobre 1592: Archivio di Stato di Ferrara, Indice dell'Archivio Bentivoglio, tomo I, f. 318) e a Venezia nel 1600 (M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.,* cit., n. 6342/30, col. 1723); il pronipote Moshè Israel ben Vardimas Foà, rabbino a Modena nel sec. XVII (M. MORTARA, *Indice,* p. 24; cfr. S. SIMONSOHN, *cit.,* p. 710, nota 115) che compare come teste in una ketubà di Carpi (Modena) nel 1629 (C. BERNHEIMER, *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Estense,* Roma 1960, p. 51); Vardimas da Jena, banchiere a Vignola (Modena) nel 1576 (A. BALLETTI, *Gli ebrei,* cit., p. 68) e a Viadana nel 1597 (SIMONSOHN, *cit.,* p. 224; E. CASTELLI, *cit.,* p. 266) e nel 1605 (S. SIMONSOHN, *cit.,* p. 237 nota 109); Guardamano Rabbeno, massaro dell'Università degli ebrei di Reggio E. nel 1631 (A. BALLETTI, *cit.,* p. 210); Guardamà Dina, a Ferrara nel 1718 (Archivio Arcivescovile di Ferrara - Reparto: «Varie - circa Hebreos»; documento a stampa: Regola per ricavarsi gli annui aggravi per le spese che occorrono all'Università degli Ebrei di Ferrara - 1718); e Guardamà Foà, di Guastalla (Mantova, Com. Isr., Ruolo di popolazione del 1822, lettera F. n. 234).

[67] M. CASSUTO, *La corrispondenza,* cit., p. 217.

[68] *Talmùd jer.,* Moed Katan, III, 5; In., Avodà zarà III 1; *Genesis Rabbà,* XVII, 2; *Exodus Rabbà,* LII, 3, V. in proposito H.J. ZIMMELS, *R. Peter the Tossafist,* in *JQR,* XLVIII (1957/58), p. 51.

[69] H.J. ZIMMELS, *cit.,* ivi.

[70] Sul punto cfr. A. SCHEIBER, *Peter or Pater?,* in *JQR,* XLVIII (1957/58), pp. 306-307. Un esempio del 1089 in B. BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental* - 430-1096, Paris-La Haye 1960, p. 9, nota 58.

[71] 1. Petrus judeus è a Verona nel 1211 (BISCARO, *Attraverso le carte di San Giorgio*

Più rara la sacralizzazione dei nomi latini, per la fedeltà che gli ebrei mantengono verso il greco anche quando questo è tramontato da un pezzo, soppiantato dal latino come lingua comune di tutto l'occidente [72].

Tuttavia almeno due nomi latini sono sussunti fra i *nomina sancta* in uso fra gli ebrei. Uno è Julianus, che, alquanto alterato come di consueto, è portato da due amorei: R. Luliani ben Tabrin (ossia Julianus figlio di Tiberinus o Tiberianus) [73], e R. Lulianus Deromajà (ossia: il meridionale) [74]. In Italia, nel periodo che stiamo considerando, ne troviamo parecchi esempi sino alla fine del Settecento [75]. Nelle fonti locali a questo nome, di cui non vien compresa la natura, è scelto come corrispondente, in base all'assonanza, Lelio [76], che è pure il parallelo di altri due nomi ebraici (questi genuinamente tali), Bezalel [77] e Illel [78].

---

in Braida di Verona, § 7: Ebrei in Verona nei secoli XII e XIII, in *AIV,* XCIV (1934/5, parte 2, p. 674 nota 5, perg. n. 8281 e 8283) e nel 1215 (ivi, nota 6, perg. n. 8385). 2. Petrus de Catelonia ebreus entra a Bologna nel 1413 (E. Loevinson, *Notizie e dati statistici sugli ebrei entrati a Bologna nel secolo XV,* in *Annuario di Studi Ebraici,* II 1935-37, Roma 1938, p. 146). 3. Abramo da Pincenza f.q. Perutii abita a Strevi (Alessandria) nel 1488: A. Antoniazzi Villa, *Per la storia degli ebrei nel dominio sforzesco: un episodio di antisemitismo nel 1488,* in *RMI,* XLVI (1980), pp. 330-331 (facsimile del documento). 4. Pietro ebreo è banchiere a Canneto sull'Oglio (Mantova) nel 1520 (Archivio Gonzaga di Mantova, Libri dei Decreti, XXXV, c. 103; E. Castelli, *I banchi,* cit., p. 179; S. Simonsohn, *History,* cit., p. 226, nota 88). 5. Moise di Pietro da Basilea è a Cremona nel 1548 (Archivio di Stato di Cremona, Notarile, 7 agosto 1548, not. Giov. Batt. Raimondi filza 1117, f. 427. Gentile comunicazione della dott. Renata Segre Berengo).

[72] Sul punto vedi il mio studio *L'uso del greco,* cit. (sopra, nota 2), 75-78.

[73] Vedi Max Seligsohn in *Jewish Encyclopaedia,* s.v. Luliani ben Tabrin. Gli otto nominativi indicati da D.J. Bornstein, nello elenco degli amorei al nome Luliane, in *Encyclopaedia Judaica* (di Berlino), vol. II, col. 672, sono da riferire tutti allo stesso Julianus ben Tiberianus, tenuto conto delle varianti di quest'ultimo nome.

[74] D.J. Bornstein, ivi.

[75] Per le nozze di Luliani Alatrini Leon da Modena compone un epitalamio (si veda la lettera che l'autore indirizza allo sposo in L. Blau, *Leo Modena's Briefe und Schriftstücke,* Budapest 1906, parte ebraica, pp. 84-85). Luliani Shalom ben Shemuel Cases è un rabbino mantovano di chiara fama, morto nel 1630 (vedi M. Steinschneider, *Cat. Bodl., cit.,* n. 6190, col. 1632; S. Simonsohn, *History,* cit., p. 701); Tzipporà figlia di Luliani Fano si sposa a Mantova nel 1724 (S. Simonsohn, *cit.,* p. 613). Sempre a Mantova un Luliani Nissim Cases nasce nel 1794 (v. i registri anagrafici citati sopra a nota 18, ad annum).

[76] Luliani Shalom Cases, così indicato nella lista del 1595 in ebraico (Arch. Isr. di Mantova, Filza 5; cfr. sopra, nota 44) n. 366, è chiamato Lelio Cases nella lista del 1605 in italiano (Arch. Isr. di Mantova, Filza 9) n. 185. La stessa corrispondenza fra un altro documento dello stesso archivio (Libro Ai, f. 5a, 1, 15 dicembre 1624: Luliani Shalom Cases) e l'*Indice,* vol. III (*Nomenclatore*): Lelio Pace Cases. Il nonno del Luliani Nissim Cases, cit. a nota prec., aveva nome Lelio.

[77] Arch. Isr. di Mantova, Filza 7, n. 165, a. 1600, liste in ebraico e in italiano (v. sopra, nota 45). Dal confronto fra la lista 3 (in ebraico) e la lista 1 (in italiano): Bezalel me ha-Adumim = Lelio Rossi; Bezalel Shalit = Lelio Salitti. Cfr. sopra, nota 33: Lelio ossia Bezalello di Laudadio da Cagli (Ancona, a. 1629).

[78] Illel Padova, *parnas* a Casale M. con Mordechai Jona nel 1612-13 (dal pinkas di

L'altro nome latino sacralizzato è Senior, ignoto al mondo classico, ma in uso nell'ambiente cristiano dell'alto medioevo [79]. In questa età esso è pure recepito in campo ebraico, come prova la preziosa iscrizione tombale di Merida in Spagna, tutta latina, forse attribuibile al IX° secolo, sicuramente una delle ultime in cui questa lingua è adoperata nell'epigrafia giudaica. L'iscrizione commemora Rebbi Jacob filius de Rebbi Seniori [80]. Più tardi, nel 1204, *Segnore* figura in una lista di ebrei francesi [81]. In Germania un Senior ben Eleazar ha-Levi, morto nel 1091, è menzionato in una pietra tombale di Worms [82]; ed è in Germania che questo nome trova in seguito larga diffusione [83], correttamente scritto (שניאור) ma, per errata vocalizzazione, sempre letto Schneior o Schneor o Schneur. In Italia ne troviamo un solo esempio in una fonte ebraica [84], mentre Signorile [85] risulta corrispondente all'ebraico Israel [85a].

Deve esser notato ancora, in tema di corrispondenza fra nomi ebraici e nomi italiani che talvolta, là dove predominano consuetudini aschenazite, non sono i nomi ebraici che vengono resi in italiano, ma le forme germanizzate, per aferesi o apocopi e aggiunte di suffissi [86], dei nomi stessi. Così Koppel, de-

---

Casale: vedi JACOB MALKI, *La vita interna della comunità ebraica di Casale alla fine del sec. XVI ed inizio del sec. XVII*, tesi di laurea dattiloscritta della Scuola rabbinica Margulies-Disegni di Torino, a. 1975, p. 160) è il banchiere Lelio Padova, menzionato nel 1611 (S. FOA. *Gli ebrei*, cit., p. 84). Illel Della Torre = Lelio Della Torre (1805-1875): lapide tombale bilingue nel cimitero israelitico di Padova, fotografata in *RMI*, XLV (1979), pp. 412-413. Illel Baruch Shalom Cantoni, così indicato in un carme in suo onore (*Shai la-Morim*, Padova 1834, dedica riprodotta in *Annuario di studi ebraici*, 1975/76, p. 97) è il rabbino Lelio Cantoni (1801-1857).

[79] E' nome di martiri e prelati irlandesi di quell'epoca: vedi *Bibliotheca Sanctorum*, XI, Roma 1968, p. 865, voce Senoir (lat. Senior).

[80] I.M. NAVASCUES, *El rebbi Jacob hijo del rebbi Senior*, in *Sefarad*, XIX (1959), pp. 78 e segg.. La fotografia anche presso H. BEINART, *Quando llegaron los Judios a España?*, in *Estudios* (di Buenos Aires), n. 3, gennaio 1962, p. 28. Al Navascues va il merito della ricomposizione dei due frammenti dell'epigrafe, che può ora esser letta nella sua integrità. La letteratura anteriore, basata su di un solo frammento, è del tutto superata.

[81] G. DELISLE, *Catalogue des actes de Philippe Auguste*, Parigi 1856, n. 890, da cui M. STEINSCHNEIDER, *Hebräische Bibliographie*, XX, (1880), p. 15.

[82] ZUNZ, *Zur Geschichte*, cit., p. 404. Anche lo Zunz legge Schneor.

[83] Vedine altri esempi del Duecento e Trecento citati da ZUNZ, ivi, pp. 99, 117, 119 209.

[84] Senior ben Avraham ibn Danan, di Venezia, menzionato nel 1668 e 1685: M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., n. 7137, col. 2569.

[85] Joav Cohen ben Israel Cohen (Spoleto, a. 1561) = Dattilo di Signorile (Archivio di Stato di Perugia. Notarile, Atti di ser Simonetto di Eusebio Fioretti, prot. n. 1123, c. 527, in data 6.2.1561, in latino con allegata procura in ebraico). Per gentile indicazione del prof. Ariel Toaff.

[85a] Israele significa: « ha prevalso, signoreggiato su Dio ». Genesi 32, 19: « Il tuo nome non sarà più Ja'akov ma Israel perché hai prevalso (שָׂרִיתָ) con Dio e con gli uomini ».

[86] M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., Introduzione, col. XXIII: « Nomen hebraicum vel ecclesiasticum [= sacro] in ore vulgi vario modo, imprimis per aphaeresin abbreviatum, in fine vero actum est, precipue formis diminutivis ut ... Germanice *el, erl, lein* et *mann* ».

rivato da Jacob per aferesi e aggiunta del suffisso vezzeggiativo -el [87], diventa, in italiano, Copilio [88] o Coppelli [89]; Averlein — derivato da Avraham per apocope e aggiunta di -erlein — diventa Averlino [90]; e ancor più curiosamente Kofmann, germanizzazione, attraverso Kosmann, di Jekutiel [91], assurge a nome sacro e, inteso come Kaufmann, viene tradotto letteralmente in italiano con Mercadante o Mercante [92]. In campo femminile le forme Gütel (buona); Gelle (ossia Gelbe = bionda) [93], Pessel (da Pessach = Pasqua), Sorlein e Sortel (da Sara), sono italianizzate in Chella, Pessela, Gutela o Ghittela, e Sorlina o Sortela, nomi usati frequentemente, per esempio a Mantova, sino alla fine del Settecento e oltre [94].

---

[87] M. STEINSCHNEIDER, ivi, nota 17.

[88] Jakob Koppel ben Josef Maeler [= pittore] = Copilius Pictor di Giuseppe che si laurea a Padova nel 1695: A. MODENA e E. MORPURGO, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal* 1617 *al* 1816, Bologna 1967, n. 126, p. 53.

[89] Jakob Del Borgo = Copelli Del Borgo: DANIEL CARPI, *Minutes Book of the Council of the Jewish Community of Padua* (ebr.), II (a. 1603-1630), Gerusalemme 1979. Deliberazione n. 55, pag. 29 (Jakob); Appendice, doc. 8, n. 80, pag. 445 (Copelli).

[90] Per la forma Aberlein v. ZUNZ, *Namen*, cit., p. 36, 75, 76 e M. STEINSCHNEIDER *Cat. Bodl.*, Introd., col. XXXIII, nota 17. Averlino da Vicenza è a Pavia fra il 1430 e il 1464 (INVERNIZZI, *Gli ebrei a Pavia*, in *BSPS*, V [1905], p. 199); e tiene banco pure a Ferrara dal 1445 (A. BALLETTI, *Gli ebrei*, cit., p. 66, nota 1).

[91] M. STEINSCHNEIDER, *cit.*, col. XXII, nota 17, mette Kofmann e Kaufmann fra i derivati di Jakob; ma egli stesso nota poi (ivi, col. XXIII, nota 22) l'abbinamento costante Jekutiel = Kofmann (per es. *Cat. Bodl.*, n. 4556, 5553, 5793). Penso che da Jekutiel (letto alla tedesca Jekusiel o Jekosiel) si sia passati, con aferesi e apocope, a Kos e da questo a Kosmann (cfr. *Cat. Bodl.*, n. 5545/3) e Kofmann. ZUNZ, *Namen*[2], pp. 39 e 40 registra Kosman e Kaufman, senza pronunciarsi sulla derivazione.

[92] Jekutiel Kofman Senigo o Seniga, di Mantova, per desiderio del quale è stampata a Venezia, nell'a. 1600, una decisione di R. Rafael Cevidalli (M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.* cit., n. 6793, col. 2125) è menzionato nelle citate liste mantovane dell'a. 1600 (v. sopra, nota 45), come Kofman (קאפמן) in quelle ebraiche (3, 4, 5), come Mercante (Mercadante nella lista del 1605 per il censore) in quelle italiane (1 e 2). Nell'elenco veronese del 1660 pubblicato da I. SONNE (v. sopra, nota 22) Kofman Bassan (n. 4) equivale a Mercante Bassan. Parimenti, sempre a Verona (a. 1692), Israel ben Kofman Bassan è tradotto Israel di Mercante Bassan: SIMONSOHN, פנקס וירונה cit. (sopra, nota 31), pp. 262-263. La forma Mercadante si trova già nel Quattrocento: Joseph Mercadantis è a Padova nel 1432 (A. CISCATO, *Gli ebrei a Padova*, Padova 1901, p. 242); Giuseppe fu Mercadante da Bassano, tedesco, e suo figlio Mercadante sono citati in atti di Soncino e di Pavia nel 1459: Cfr. V. COLORNI, *I da Spira*, (cit. sopra, nota 32), p. 80 nota 77; altro Mercadante è a Cremona nel 1458 (ivi, p. 102); Mercadante fu Cressino abita a Mandello Lario nel 1488 (vedi A. ANTONIAZZI VILLA, *Per la storia degli ebrei*, cit.).

[93] V. HEINRICH LOEWE, in *Jüdisches Lexikon*, s.v. Namen der Juden, vol. IV, col. 394.

[94] Arch. Isr. di Mantova, Registro dei nati dal 1770 al 1815, e Rubrica dal 1770 al 1847: Chella (18 settembre 1784; 29 giugno 1795; 3 febbraio 1806); Pessela (19 febbraio 1772; 5 gennaio 1776; 18 gennaio 1779; 19 ottobre 1778; 29 marzo 1813, dove si specifica: Pesela ossia Pasqua); Ghittela o Gutela (3 giugno 1773; 25 giugno 1780; 27 gennaio 1788; 5 giugno 1807); Sorlina Saraval, nuora di Jesajà Massarani nella prefazione (a. 1617) della traduzione italiana dei *Proverbi* di Chizkijà Rieti, in *Hebräische Bibliographie*, XIX (1879), p. 14, nota 1; Sara ossia Sortela figlia di Bonajut D'Angeli (Registro cit., 22 marzo 1813).

Un breve cenno, infine, ai nomi dei marrani. Di solito costoro, quando, in Italia, possono gettare la maschera e ritornare apertamente al giudaismo, abbandonano i nomi portati in precedenza come cattolici per assumere nomi ebraici. Ma la regola non è senza eccezioni e noi troviamo marrani che, pur ridivenuti ebrei, mantengono i loro nomi originari: ad esempio Francesco Fernandez [95]; Aloysius filius domini Alvari, Ferdinando Dies [96]; Ferrante Lopes, Paolo Lopes, Alvaro Mendes, Antonio Rodriguez [97] e tanti altri.

In tema di rapporti e corrispondenze tra forme ebraiche e forme locali resta ora da dire qualcosa anche in ordine ai cognomi. In questo campo il fenomeno appare più singolare in quanto noi pensiamo al cognome come ad un elemento unitario, non suscettibile di variare a seconda del tipo di rapporti — interni o esterni — del titolare.

Esistono invece in Italia, nel periodo qui studiato, numerosi esempi di cognomi che si presentano in veste ebraica nelle fonti ebraiche, in veste italiana nelle fonti locali. Dall'una all'altra forma si passa per traduzione e questa investe talora perfino i nomi geografici, secondo una prassi frequente soprattutto nella Francia meridionale, dove si riscontrano cognomi aggettivali quali Jarchì (lunare, da Lunel), Caspì (argenteo, da L'Argentière), Hararì (montano, da Montpellier) [98].

Quest'ultima forma è reperibile anche in Italia. A Mantova infatti i Franchetti, che provengono appunto da Montpellier, si chiamano, nei primi tempi della loro immigrazione: Franchetta Hararì [99]. Con lo stesso procedimento i Monterotondo sono detti me-Har Agul [100] e i Del Monte me-Haar [101].

Altro cognome di questo tipo è Sullam (= scala) che traduce il nome nome della località provenzale L'Escalette [102]. E si può aggiungere ancora l'in-

---

95 A. Balletti, *Gli ebrei*, cit., p. 221, nota 1, a. 1586 Ferrara.

96 A. Franceschini, *Privilegi dottorali concessi ad ebrei a Ferrara nel sec. XVI*, in *Atti e Memorie della Deputazione Prov. Ferrarese di Storia Patria*, Serie III, vol. XIX, p. 182, anno 1571.

97 S. Foa, *Banchi e banchieri ebrei nel Piemonte dei secoli scorsi*, in *RMI*, XXI (1955), p. 95 e ivi note 1 e 4.

98 A. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, cit., col. XXX e n. 5893, col. 1448.

99 M. Mortara, *Indice*, cit., p. 24 e ivi nota 1: Avraham di Moshè Franchetta Harari ish Provenza, 1591. S. Simonsohn, *History*, cit., p. 711. In un documento d'archivio coevo: Moise Franchetta Arariti heb., 26 aprile 1595 (Arch. di Stato di Torino, Monferrato, Materie economiche, Mazzo XII, n. 1).

100 A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlino 1893, II, 2 p. 190 nota 3.

101 Id., ivi, p. 191, nota 3.

102 Gross, *Gallia Judaica*, Parigi 1897, p. 431; S. Simonsohn, *History* cit., p. 688, nota 739. Il nome, in provenzale, è scritto in lettere ebraiche סאשקליטא (sa-Scaletta = la Scaletta) (M. Mortara, *Catalogo dei manoscritti ebraici della comunità israelitica di Mantova*, Livorno 1878, n. 30, p. 35) e lo troviamo anche, non tradotto, nelle forme Scaletta (« Anna qm. Jacobi Scaletta hebrei », Feltre, a. 1578: V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali*, Milano 1945, p. 194, nota 44) e Scala (Gabriel Scala da Padova, Casale Monferrato, a. 1585: S. Foa, *Gli ebrei* cit., p. 77; Lazzaro Scala, ivi a. 1592: S. Foa, ivi p. 45 nota 55). Questo

teressante forma ebraica del cognome Olivetti: mi-bet Zait רְעֲנָן [103] letteralmente: della famiglia dell'ulivo verdeggiante), espressione biblica (Geremia XI, v. 16) scelta per indicare Oliveto, un paese della provincia di Bologna [104]. Non certe invece le equazioni: ha-Meatì = da Cento [105] e Zifroni = da Ceprano [106].

Son poi da registrare, oltre alle comunissime trasposizioni di Coen in Sacerdote, di Segal (= segan Levì) in Levi, di Aschenazì in Tedeschi, di Zarfatì in Galli, le due forme, l'una ebraica l'altra latina, di antichi cognomi romani quali: min ha-Ne'arim = degli Adolescentoli [107]; min ha-Zekenim = dei Vecchi (ma il cognome si fissa in Del Vecchio) [108]; min ha-Tapuchim = de Pomis [109]; mi-bet El o min ha-Keneset = de Synagoga [110]; min ha-Tzevu'im = dei Tintori [111]; me ha-Adumim = de Rossi [112]. Una curiosa mescolanza di ebraico e italiano si ha con Ascirelli = Ricchi (Ascir con vezzeggiativo italiano) [113]. La formula mi-bet o le-bet (= della famiglia di) è usata anche per il cognome le-bet Baruch (= de Benedetti) [114] mentre a Malach corrisponde la forma de

---

ultimo è chiamato Eliezer Sullam negli atti in ebraico (v. il pinkes di Casale, verbale della seduta in data 8 Ellul 5349 [= 1589], cit. da MALKI, *La vita*, p. 162, nota 72).

[103] M. MORTARA, *Notizie di alcune collezioni*, cit., in *Mosè* (Corfù), VI (1883), p. 193, anno 1535.

[104] Forse, scrivendo רענן, si è voluto giocare sulla parola, che può esser letta renan, con allusione al fiume Reno, scorrente non lungi da Oliveto. Sulla storia degli ebrei in questa località v. R. PASSERI, *Quelli di Oliveto*, Bologna 1972, pp. 138-160.

[105] M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., n. 6629, col. 2037: ha-Meatì... forte ab urbe Cento (מאה) derivandum est; A. BERLINER, *Geschichte*, cit., II, 1, p. 42 nota 5.

[106] A. BERLINER, *cit.*, II, 1, p. 54; H. VOGELSTEIN e F. RIEGER *Geschichte der Juden in Rom*, Berlino 1896, I, p. 299 nota 9.

[107] GHEDALIÀ IBN JACHIA, *Shalshelet ha-kabbalà*, Amsterdam 1647, p. 48; M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., n. 6488, col. 1834; V. RAVÀ *Gli ebrei in Bologna* in *Educatore Israelita*, XX (1872), p. 240; BERLINER, *cit.*, II, 1, p. 23; H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *cit.*, I, pp. 299 e 444.

[108] A. BERLINER, *cit.*, II, 1, p. 23.

[109] *Ibid.*, p. 22-23 in base all'introduzione dell'opera *Zemach David*, Venezia 1587, di DAVID DE POMIS.

[110] *Ibid.*, pp. 115-116; H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *cit.*, I, pp. 332-333. La traduzione *de Synagoga* si trova nel ms. De Rossi 420 (H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, ivi, p. 333, nota 2).

[111] M. MORTARA, *Indice*, cit., p. 64: Avraham מן הצבועים (dei Tintori).

[112] A. BERLINER, *cit.*, II, 1, p. 24; H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *cit.*, I, p. 299. Tutti i numerosi Rossi mantovani elencati nel *Nomenclatore*, cit., pp. 335-338, sono resi, nelle fonti cui è fatto riferimento, con me ha-Adumim.

[113] מליעשירילי o עשירילי : Arch. Isr. di Mantova, Libro D. f. 39a, (1.3.1562); Libro f. 59b (1.2.1573). Nel *Repertorio* dell'Archivio, in italiano, vol. I, p. 16: Ricchi. Nelle liste citate (sopra, nota 45) del 1595 (ebr.) e 1605 (ital.): Moshè 'Ascirelli (n. 338) = Moise di Richi (n. 301).

[114] E. TOAFF, *Il registro* (cit. sopra, nota 40), p. 302, n. 33; M. MORTARA, *Indice* cit., p. 6; E.S. ARTOM, *Il registro di un circoncisore astigiano*, in *RMI*, XVI (1950), fasc. 6-8 (*Studi Bachi*), pp. 176-177, n. 48-71.

Angeli o D'Angeli [115]. Portaleone (probabilmente una porta della Roma medioevale) è sempre tradotto, nelle fonti ebraiche, con Sha'ar Ariè [116], mentre Anav, la cui forma originaria è quella ebraica, mantenuta talora anche in fonti italiane (Anau), a Roma è reso con: Delli Mansi (= mansueti) o Piattelli (= umili) [117] e a Ferrara con Umano [118].

Sono parimenti reperibili, nell'una o nell'altra forma a seconda del tipo di fonti, alcuni nomi di professione o mestiere quali: me ha-Chazanim = Cantarini [119]; Menaghen = Suonatore [120]; Tannurì = Fornari (da tannur = forno) [121]; Zoref = Orefice [122]. Registriamo infine le forme parallele Chai = Vivanti (dal francese *vivant* che appunto traduce *chai*) [123]; Chazak (anche nella forma vezzeggiativa italianizzata Chazaketto) [124] = Forti [125]; Chefez = Gentilli [126]; me ha-Tov = Del Bene [127].

---

[115] Arch. Isr. di Mantova, Libro Am, f. 80a, § 21.12.1664: Elisha' Chai Malach = Alessandro Vita D'Angeli (nel *Nomenclatore*, cit., p. 93).

[116] Vedi ad esempio sopra, nota 13: Biniamin ben Elchanan mi-Sha'ar Ariè = Guglielmo di Angelo Portaleone. Tutti i Portaleone elencati nel citato *Nomenclatore* dell'Arch. Isr. di Mantova, pp. 323-329 sono indicati, nelle fonti di riferimento, con: mi-Sha'ar Ariè.

[117] A. BERLINER, *cit.*, II, 1, p. 24; H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *cit.*, I, p. 299; M. MORTARA, *Indice*, cit., p. 49.

[118] Pinchas (Chai ben Menachem Chai) 'Anav = Felice Umano: A. PESARO, *Appendice alle memorie storiche sulla comunità israelitica ferrarese*, Ferrara 1880 (rist. Bologna 1967), p. 44.

[119] Grassin Cantarin = Ghershon me ha-Chazanim: D. CARPI, *Minutes Book*, cit. II, p. 443: Simon Cantarini = Shemuel me ha-Chazanim: ivi, pp. 434, 436, 449.

[120] H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *cit.*, II, p. 221: Rabi Salvator f. Jacob Sonatoris = R. Jehoshua' Menaghen (M. MORTARA, *Indice*, cit., p. 59).

[121] Fornari è cognome assai diffuso a Roma.

[122] Nelle liste mantovane cit. (sopra, nota 45) del 1595 in ebraico e 1605 in italiano: Moshè Tzoref (n. 39) = Moise de Orefici (n. 48); Catriel Tzoref (n. 55) = Cadriel de Orefici (n. 345). Nel citato *Nomenclatore* dell'Arch. Isr. di Mantova, p. 304: Elia Orefice = Elijà Tzoref in Libro Am, f. 34a, § 7. Venezia, 22 agosto 1819: muore « Abram Orefise detto Soref » (Reg. Necrol. della Comunità).

[123] Nelle liste mantovane del 1595 e 1605 cit. (sopra, nota 45): Jehoshua' Chai (n. 115) = Salvadore Vivante (n. 150).

[124] Così il U. CASSUTO, *Gli ebrei*, cit., p. 359, ha rettamente interpretato la forma חזקיאו, che si trova spesso (v. ad es. FINKELSTEIN, *Selfgovernment*, cit., p. 303).

[125] Nelle liste mantovane cit. (sopra, nota 45): Avraham Chazak (n. 69) = Abram Forti (n. 260 a); Shlomo Chazak (n. 367) = Salomon di Forti (n. 331 a).

[126] Sulla famiglia Chefetz = Gentilli vedi F. LUZZATO, *Cronache storiche dell'Università degli ebrei di San Daniele del Friuli*, Roma 1964, pp. 38, 74, 81, 94, 119, 137. Joel qm. Donà Gentilli (doc. 11 del 1765, pag. 124) è detto Joel Chefetz nell'iscrizione tombale (fig. 12).

[127] Eli'ezer David me ha-tov (S. SIMONSOHN, *History*, cit., p. 736) è detto David Bene nella lista dei libri per il censore del 1605, al n. 49 (v. sopra, nota 45). Vari altri del Bene = me ha-tov elencano M. MORTARA, *Indice*, cit., p. 7; e PESARO, *Appendice*, cit., pp. 29-30. Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., n. 5742, col. 1343-1344: « Jehudà 'Asael ben Eli'ezer David me ha-tov, vulgo Leo del Bene ».

Ho tenuto per ultimo un cognome enigmatico, del quale nessuno è riuscito finora a capire la connessione tra la forma ebraica e le due italiane che gli corrispondono. Si tratta di Kitzingen (קציגין o קצינגין)[128], nome, come giustamente rilevò lo Steinschneider[129], di una città tedesca, che in Piemonte e Lombardia (Mantova esclusa) vien reso sempre, nelle fonti italiane, con Clava[130], mentre a Mantova è tradotto con Clor[131]. E' veramente un rompicapo perché non si vede proprio come da Kitzingen si possa passare a nomi quali Clava e Clor.

Il sistema binario di cui abbiamo succintamente esposto le caratteristiche, perdura, in Italia, fino ai primi decenni dell'Ottocento, quando l'uscita dai ghetti rapidamente dissolve il vecchio ambiente ebraico e provoca un'assimilazione che procede, con ritmo sempre più celere, per tutto l'Ottocento. In campo culturale il bilinguismo sparisce e l'ebraico si restringe alla sola liturgia e a qualche epigrafe tombale. I nomi sono scelti, sempre più largamente, fra quelli locali e se ancora alla nascita è imposto un nome ebraico, esso rimane confinato nei registri anagrafici interni e non presenta più, in genere, alcuna connessione col nome civile.

L'usanza degli antichi abbinamenti non sparisce del tutto, ma, da regola qual'era, diventa ora eccezione. Leggendo le iscrizioni dei cimiteri ottocenteschi ne troviamo tuttora un certo numero; ma si tratta di sopravvivenze di cui ormai solo qualche anziano possiede ancora il segreto.

---

[128] Negli autori di tal nome elencati da M. STEINSCHNEIDER, *Cat. Bodl.*, cit., n 5017/2 e 5138; da MONTEFIORE, *cit.* (sopra, nota 29) pp. 18-19; da M. MORTARA, *Indice*, cit., p. 13, e da E.S. ARTOM, *Il registro*, cit., n. 149, pp. 180 e 185-186 si ha la forma קציגין; ma a Mantova si ha invece sempre קצינגין. V. i testi citati qui oltre, nota 131.

[129] *Cat. Bodl.*, luoghi citati.

[130] E.S. ARTOM, *cit.*, R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi*, cit., p. 25 nota 1: Calonimos קציגין = Clemente Clava.

[131] Arch. Isr. di Mantova, Libro D, f. 82a (a. 1583); 86b, § 2 (a. 1585); 89b (a. 1586); 93b (a. 1587); 95b (a. 1589): אשר קצינגין reso nel *Nomenclatore* con Anselmo Clor. Un Mordechai Levi Clor è citato da S. SIMONSOHN, *History*, cit., p. 404 (a. 1744).

MOSHE GIL

THE JEWS IN SICILY UNDER MUSLIM RULE, IN THE LIGHT OF THE GENIZA DOCUMENTS

1. Details on general history

As is well known, the Geniza documents begin mainly from the 11th century. It is therefore only from the last generations of Muslim rule in Sicily that information on that island is available in them. Of the earlier period we only have information on the plight of some Jews of Syracuse who were taken captive in 878 upon the Arab conquest of the city and brought to Palermo, where the local community ransomed them. Another case of ransom by the community of Palermo is mentioned after the capture of Aversa (north of Naples) in 925, when the parents of Shabbetai Donnolo were taken captive and ransomed by the Jews of Palermo. The last generations under Muslim rule suffered two periods of special hardships: One of them was around 1024, at the time of the Byzantine invasion of the island; the other one was the period of decline in the fifties and sixties before the island was conquered by the Normans. From around 1025 we have a letter from Palermo to Damsīs in Egypt, written by Joseph b. Samuel, an Andalusian Jew (from Denia), who had apparently settled on the island. He writes to Isma'īl b. Barhūn (Samuel b. Abraham) one of the Tāhirtīs, a family of merchants from the Maghrib who settled in Egypt and were engaged in international trade. Damsīs, in the Delta, was a center of the flax trade. A state of anarchy reigned on the island at the time. Upon his arrival in Palermo (*Ṣiqilliyya*) he found that a man from Barqa had pulled down his small house and built a house for himself on the spot. He started a lawsuit against him, although, as he says, he had no money to spend on lawsuits. He explicity states that "this town is menaced by enemy attack". Of very special interest are the measures taken by the writer regarding his wife and his young son, who remained in Egypt. He left her "a bill of divorce, fearing the vicissitudes of fate", not being sure whether he could travel to Egypt again. He asks his correspondent to inquire whether perhaps she would now be ready to join him on the island,

since he still loves her. In any case, he arranges support for his boy, in case her answer is negative.[1]

From the later period there is a letter written by the judge of Alexandria, Yeshū'ā b. Joseph ha-Kohen, to the leader of the congregation of the *Jerusalemites* in Fusṭāṭ, Eli b. 'Amrām. The writer informs his correspondent that a special envoy of the island's ruler, Ṣamṣām al-Dawla, has arrived in the port of Alexandria. That envoy was a Jew, Moses b. Joseph ha-Sefāradī ("The Spaniard"). The writer invited him to be his guest and the letter is full of praise for the envoy's learning and wisdom. He warmly recommends him to Eli and asks him to give him a good reception upon his arrival in the Egyptian capital. He does not forget to mention that the guest is "of those who give, not of those who take". In Mann's view the letter was written some time before 1061, the year of the Norman occupation. Ṣamṣām al-Dawla, brother of the former ruler of the island, the *amīr* Aḥmad, became sole ruler after both the Zirides and the Byzantines left the island (1042). Close to 1061 he was expelled by the islanders from Palermo, and it is perhaps at that time that he sent his Jewish envoy to the Fātimid Caliph in Egypt, to ask for assistance.[2] A quarrel between Jews and Muslims is mentioned in a letter written at about the same time, from Palermo to Alexandria.[3] A letter of 12 August 1062 from Yeshū'ā b. Isma'īl of Alexandria to Nahray b. Nissīm in Fusṭāṭ, contains news of a boat that arrived from Mazara. There were Jewish merchants from Spain on it, who brought the information that the situation on the island was now settled, after Ibn al-Thumna has been killed.[4]

---

[1] A great deal of research on Jewish life in Sicily has been done by S.D. GOITEIN, who identified many relevant letters and documents from tbe Geniza. Much information and guidance is provided (see the indexes) in the three volumes of his *Mediterranean Society* so far published and his *Letters*. Note especially also his survey, Sicily. See on the earlier period ZUNZ, *Zur Geschichte*, p. 486, who quotes de Giovanni's *Codex diplomaticus Sicilianus*, I, p. 44 (*non vidi*). Palṭī'ēl, of tbe Aḥima'aṣ Chronicle, is said to have become, upon the conquest of Egypt by the Fāṭimid al-Mu'izz, a kind of protector, among others, of the Jews of Palerino (see NEUBAUER, *Med. J. Chron.* II, p. 130). In the later period see ULC Or 1080 J 22, from line 8. Cf. GOITEIN, *Letters*, pp. 315-319. Besides the hint of the imminent invasion, another indication of the time of the letter is the addressee, who lived until approximately the late twenties of the century; see GOITEIN, *Letters*, p. 316. See on the expedition to Sicily prepared by Basil II, IBN AL-ATHĪR, *al-Kāmil* (Beirut), IX, p. 348 f., under the year 416. He describes it as a severe defeat of the Byzantines; CEDRENUS, *Compendium*, vol. II, p. 479: The emperor died in December, after having appointed a certain Orestes commander of the expeditionary force; cfr. VASILIEV, *Hist.*, p. 312 f.; LEWIS, *Naval Power*, p. 194. For bibliograpbical details see: *Bibliography and Abreviations* at the end of this article.

[2] TS 13 J 11, f. 2, ed. MANN, *Jews*, II, pp. 239 f. See Goitein's note on p. XXXIII. Cf. the discussion by MANN, *Jews* I, pp. 203 f.

[3] TS 20, 122. Cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, cit. II, p. 371.

[4] TS 13 J 19, f. 20; cfr. GOITEIN, *Letters*, p. 159 (no. 34). On Ibn al-Thumna's death see AMARI, *Storia*, III, p. 89.

Amari has stated that according to the sources he studied the main concentrations of Jews were in Demone, Noto, Mazara.[5] The Geniza documents, on the other hand, describe Palermo as the main Jewish Center, when they refer to Ṣiqilliyya, or Madīnat-Ṣiqilliyya, or al-Madīna (the city), they mean Bulurm, i.e. Palermo; but it emerges that there were Jews also in Mazara and in Syracuse; Demone is mentioned as well, דמנש, probably pronounced Demones.[6]

2. Legal Position

In principle, the legal position of Sicilian Jews was the same as elsewhere in the Muslim world. They were considered protected people, meaning that their life and property was to be respected and even defended; on the other hand they were deprived of political rights and were considered second-class people; they had to pay the poll tax, like any non-Muslim. The island's Jews called themselves "the holy congregation living on the island of Sicily". The authorities imposed on them, they write around 1020, especially heavy taxes, of four *ṭārīs* per head, and claim payment for more than four years, which comes to the extraordinary large amount of more than 17 ṭārīs. Many had to flee the island. The letter containing this information was written by Abū-'l-Ḥayy b. Ḥakīm to the *av-bēt-dīn* of the Jerusalem *yeshīvā,* Ḥananyā ha-Kohen b. Joseph. He confirms the receipt of a letter from the head of the *yeshīvā,* Joshiah Gaon, whicb was read in public on a Saturday in the synagogue. This letter confirms a fact we could have guessed, namely that the island's Jews, like those of other localities in Southern Italy, maintained ties going back to Antiquity with the *Sanhedrīn*, the *yeshīvā* of Palestine (and not with those of Babylonia). As we now know well enough, this *yeshīvā*, which in the period here under discussion was located in Jerusalem, was the recognized leadership of the Jews in the Fātimid caliphate. Jews of the regions that had previously been, or continued to be, parts of Byzantium, traditionally saw the Jerusalem *yeshīvā* as their main authority, and observed Palestinian rites and customs, different from the Babylonian ones.[7]

Matters of taxation on the island figure in several Geniza letters. Most significant is the information contained in a query addressed to the Palestinian *gaon* Daniel b. 'Azariah (1053-1062). There a big naval transport is mentioned,

---

[5] AMARI, *Storia*, cit. III, pp. 214 f.; unfortunately, he did not indicate bis sources.

[6] TS 20. 9, ed. ASSAF, *Texts,* pp. 137-140, a deed written in Fusṭāṭ on 16 December 1046. It deals with the debt of a local Jew, Moses b. 'Allūsb, the sum of 300 local dinars (*ṭārīs*), he owed to Abrabam b. Moses al Tābird. In Mosseri L 101 (= VII 101) Ṣiqilliyya is mentioned several times in the obvious meaning of Palermo (of the year 1050, a legal document).

[7] See ENA 4009, f. 4, ed. MANN, *Jews*, II, p. 73 f.; my reading is slightly different from bis.

containing various goods that were about to be imported to the island. The goods were all registered in the name of a certain Moses b. Yehūdā, who was not their actual owner, but as an inhabitant of the island was exempt from paying the import toll, the *maks*, called in this query: *al-'issūr min ishma'ēl*.[8] A letter sent from Palermo to Alexandria contains information on some conflict between Jews and Muslims. There too we read a complaint about the *piqqeḥīm*, the secret agents of the tax authorities, who apparently knew things which Jewish merchants would have preferred to conceal. Another letter, written from Mazara by Jacob b. Isma'īl al-Andalusī around the middle of the 11th century, contains a peculiar complaint. A load of indigo belonging to him was mentioned before one of the men of the *sulṭān*; he was subjected to interrogation, and forced to divert that load from Sicily to Mahdiyya. None of the sulṭān; moreover, "most evil doers were Jews, who had knowledge of every secret" (אלדי יעלמו כל סוד). Somelow he avoided being caught and having all his goods confiscated, by paying a bribe of some 80 dinars; he comments that he would have been willing to pay even five times as much, to avoid the authorities.[9]

The metter of the *'ūshr* is also mentioned in a letter from Palermo written at about the same time by a certain Maymūn b. Khalfa; he was not able to sell anything, since all the city's merchants were required to pay *'ushr; 'ushr* was also imposed on goods which his brother hrought from Andalusia. The decree (גזירה) is viewed as a real catastrophe, and the "foes of Israel" (שונאי ישראל) are blamed for it. He asks his correspondent in Fustāt to see that people stop sending any goods to the island, since the sulṭān has found out that foreigners form partnerships with local people in order to avoid paying *'ushr*. Let them send their exports rather to Mahdiyya.[10]

3. The Jewish Merchants

We may assume that a variety of crafts and vocations were practiced by the island's Jews, as in other parts of the Muslim world. Since we draw our information on them from letters which arrived in Egypt, this information is obviously one-sided, dealing mainly with matters of trade. We may guess that Jews had much to say in the local industry, mainly that of silk products and other textiles, which formed the main part of the island's exports.

Palermo was in that period a center of trade, and Mazara as well. In the opinion of Amari Palermo at that time had a population of some 300,000 people or even more. According to Ibn Ḥawqal (middle of the tenth century), Jews had their own quarter in Palermo: Ḥārat al-Yahūd. Exports of silk

---

[8] TS 20.152.
[9] TS 20.122; cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, II, p. 371. Dropsie 389 (App. C) *a*, ll. 16-19.
[10] DK 22 (App. A) *a*, from l. 29; *b*. ll. 1-4.

of all kinds are well attested in the Geniza letters. Various quantities of silk are mentioned, sometimes expressed in *qinṭār*s, apparently of some 32 kgs., but mostly in *raṭl*s, apparently the counterpart of the pound.[11] A kind of cheap silk peculiar to Sicily was the *lāsīn*, often mentioned in these letters. Thus for instance a letter from al-Mahdiyya mentions a sale of 32 *raṭl*s *lāsīn maqshūr* (peeled), and also 164 *raṭl*s and two *wiqīya*s (ounces) *ḥarīr ṣiqillī*, Sicilian silk. The price of a *raṭl* of silk was generally two dinars, which was more or less the equivalent of the monthly income of working people. The best kind of silk was the *jīzī*, also mentioned in our letters; one letter says it was sold for 30 dinars per ten *raṭl*s.[12] Contrary to what was formerly believed, it was not the Normans who introduced the silk into the island in 1147. There is in the Geniza massive evidence that this industry existed on the island in the 11th century; Amari already assumed that the silk production of Sicily was even older thant that.[13]

Silk was just one of the export articles handled by the Jewish merchants. There were also various other textiles and clothing articles such as turbans (*'imāma*, plural: *'amā'im*) the *minshafa*, a wrapper, or big towel; also sheets of brocade (*malāḥif*), Dustarī (Tustarī) gowns, men's wrappers.[14] There were also other export articles such as wheat, lead, hides, and almonds. Sicily used to supply the Maghrib, especially the region of Ifriqīya (Tunisia) with wheat. An 11th century Muslim law specialist from Mazara also mentions transports of wheat from Sicily to al-Mahdiyya. Export of lead as well is mentioned by Muslim sources, Bakrī (11th century) and Yāqūt (who took it from the former; 13th century). A letter from Mazara mentions that lead was being sold a *qinṭār* for eight *rubā'ī*s but as 25 ships arrived together to load lead the price rose to 14.[15]

As to goods imported by Jewish merchants, these were mainly raw

---

[11] See the article Balarm (by F. Gabrieli), in *EI*[2]; *Qinṭār* see GIL, *Documents*, p. 166. See *qinṭār*s of silk (*ḥarīr*) mentioned in TS 20.122. Almost every letter from Sicily, or connected with it mentions trade in silk. See IBN ḤAWQAL, p. 122.

[12] TS 20.69; see also TS 20.122; 45 1/2 *raṭl*s silk. The merchant who wrote it mentions having left more than 100 *raṭl*s of silk in Mazara to be sent on so Egypt. TS 20.76: Silk, *lāsīn* and other textiles sent by ship, by the Spanish merchant Jacob b. Isma'īl. *Jīzi* see: TS 12.251, cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, I, p. 455. See *jīzī* silk also in DK 22 *a* (App. A), l. 9.

[13] AMARI, *Storia*, III, p. 441. See The fragment concerning King Roger II (1147) in the *Annales Cavenses* (Cava near Salerno), *MGH, SS*, III p. 192, and Otto of Freising, *ibid.*, XX, p. 370; STARR, *Jews*, no. 173 (p. 223). He allegedly led all the Jews from the Greek Islands, who according to Otto specialized in the silk industry, captive to Sicily. Cfr. GOITEIN, *Med. Soc.* I p. 102.

[14] See GOITEIN, *Letters*, p. 39; ID., Sicily, pp. 31-33. See also Bodl. MS Heb c 28, f. 61 (App. D) *a*, from l. 18.

[15] See TS 16.13, where wheat is mentioned. See al-Māzarī in the article by IDRIS, Commerce, p. 235. Lead: TS 20.122 *a*; Dropsie, 389 (App. C) *a*, l. 4; Yāqūt, I, pp. 201, 206; Ibn Ḥawqal, pp. 118-131.

materials for the textile industry; among these flax was the leading item. Huge transports of flax carried from Egypt are mentioned in the Geniza letters. A letter sent on 4 May 1027 by Ṣadaqa b. 'Ayyāsh of Alexandria to Nahray b. Nissīm of Fustāt speaks about whole ships carrying Egyptian flax which were diverted to Sicily from the Maghrib, where an internal war was going on. Another letter speaks about big fluctuations in the price of Egyptian flax; whereas it had been 70 dinars a load during the winter, it fell to 40 at the end of the summer (after many ships were able to arrive); and nobody was buying.[16] Another important raw material was indigo, brought mainly from Palestine (from the Dead Sea region).[17] Prices of other imports are also mentioned. Thus Joseph b. Khulūf writing from Qayrawān to his father in Fustāt mentions the prices in Palermo of pepper, sarcocolla, aloe, zinc, borax, erica, cinnamon, camphor (sold for ten *rubā'īs* a *wiqīya*), lapis lazuli, *ṭabāshīr*, carnation. There is mention of oil being traded by a partnerships of Jews and Muslims — apparently oil for lamps — imported from Egypt. There is also mention of the import of pearls.[18]

This intensive exchange of products between Sicily and the mainland led to close personal ties between Sicilian Jaws and those of the other countries around the Mediterranean. We find family connections between Jews of Sicily, the Maghrib, Egypt, and Tyre. Thus for instance, there is a letter written from Alexandria by Samuel b. Ibrāhīm to his father living in Sicily. In another letter, one from Palermo to Alexandria, the writer complains that the addressee (the son of a Sicilian family), who was staying in Alexandria, decided to marry an orphan girl who was a servant in the house of his hosts instead of marrying a daughter of the house.[19] Sicilians often travelled to other countries around the Mediterranean. Thus we find them in Tyre,

---

[16] See for instance: TS 12.366, which has information on sales of flax in Mazara. On ships diverted to Sicily, see Bodl. MS Heb d 66, f. 15, no. 69 in GOITEIN, *Letters*, pp. 307 ff. Fluctuations: Dropsie 389 (App. C) *a*, from l. 27.

Another export article, according to al-Māzarī, was sumac, see IDRIS, Commerce, p. 230, where a partnership (*sharika*) is said to have been established for the export of sumac (apparently for use in tanning).

See also on sale of Egyptian flax in Demone Bodl. MS Heb c 28, f. 61 (App. D), *a*, ll. 34-35; it was sold by a partnership and left in Mazara for the Demone people; the same letter also mentions four loads of flax being sent to Palermo.

[17] Indigo: TS 20.122, *b*.; Dropsie 389 (App. C), *a*, ll. 14-15 and passim; TS 20.76, where the arrival of a load of indigo in Palermo is confirmed, cfr. GOITEIN, *Letters*, no. 22.

[18] Joseph b. Khulūf: TS 12.251; *ṭabāshīr* is the so-called *serpent's ashes*, extracted from bamboo, see MAIMONIDES-MEYERHOFF, p. 171 (no. 84); Ducros, 84.

Dropsie 389 (App. C), *a*, ll. 30, 31; *b*, l. 40; cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, II, p. 294. See a list of goods being sent to Sicily in TS 12.366; Bodl. MS Heb c 28, f. 61 (App. D): pearls, see *a*, l. 15: the better sort are being sold for 11 *rubā'īs* a hundred; or perhaps: *qinṭār*); the inferior type is sold for six and a half. See also: DK 22 (App. A), *b* l. 14, where *mirjān*, small pearls, are mentioned.

[19] TS 10 J 11, f. 22; TS 20.122, from l. 11 (the matter of the marriage).

apparently in times of trouble on the island.[20] A Sicilian merchant ('Amrūn b. Elijah) got into a conflict, in 1016, with a merchant of spices in Fustāt, who was none other than Ephraim b. Shemariah, the most prominent leader of the Fustāt Jews during the first half of the eleventh century.[21] The trade was organized through an "attorney of the merchants", or *wakīl al-tujjār*, who was apparently supposed to advance the money needed to free the goods from the ship and get them out of the port and, it seems, to pay any toll due to the authorities. There is mention of such a *wakīl* in Mazara. The *wakīl al-tujjār* in Palermo was Ḥayyim b. 'Ammār.[22] The goods carried to Sicily used to be sent from Egypt through the Maghrib by caravans and then from al-Mahdiyya by ship. We have the names of several ship owners that were engaged in this kind of transport. It is interesting to note that the cadis of both Tyre and Tripoli were such ship owners. The former, 'Ayn al-Dawla ("the eye of the realm") Ibn Abī 'Aqīl Abū Muḥammad ,Abdallāh b. 'Alī, is mentioned in medieval chronicles and in many Geniza letters. He was involved in the political and military events of the second half of the eleventh century and became a kind of independent ruler of his city Tyre.[23] A Maghribī merchant, Isma'īl b. Faraḥ, in a letter to his father Abū'l-Surūr Faraḥ b. Isma'īl b. Faraḥ, writes from Alexandria: "Ten ships arrived today from the island of Sicily... among them two ships from al-Shām, of the cadi of Tyre and of the cadi of Tripoli".[24] Another Maghribī, Abū'l-Ḥayy, in a letter sent from Palermo to Abū Isḥāq Barhūn (Abraham) al-Tāhirtī, describes his journey from the Maghrib to Egypt; he travelled first on a ship owned by a man from Tinnīs, from al-Mahdiyya to Sicily; there the *sulṭān* confiscated the ship and he had to stay on in Sicily, completely penniless.[25]

4. Coins

The peculiar Sicilian currency, the local dinar called *ṭārī*, is often mentioned in the letters, but the main coin in use was the *rubā'ī*, the quarter dinar. Due to the great involvement of the Byzantines in the affairs of the island, Sicily apparently became a center of currency exchange and a place where the Byzantine *rubā'īs* could be procured; thus for instance Jacob b. Isma'īl, writing

---

20 Tyre, see TS 13 J 13, f. 27 (App. B).

21 Bodl. MS Heb b 13, f. 42, ed. Poznansky, *REJ*, XLVIII (1904), pp. 171 f.

22 Dropsie 389 (App. C) *a*, from l. 39 (Mazara). Ḥayyim b. 'Ammār, see: TS 16.13, Cfr. Goitein, *Med. Soc.* I, pp. 212 ff.; 215, 322-325; II, p. 25; III, pp. 339 f. The letter was written by Ḥayyim's brother, Zakkār.

23 See the details on the cadi Ibn Abī 'Aqīl, Gil, in: *Jer. in the Middle Ages*, pp. 44 f.

24 ENA 2727, f. 38, *a*, from l. 5. See also BM Or 5542, f. 9, by the same writer, mentioning the arrival of four ships from Palermo in Alexandria. The writer's brother was staying in Mazara at that time; see no. 31 in Goitein, *Letters*, pp. 154-158.

25 TS 10 J 10, f. 14.

from Palermo, mentions the purchase of *rubāʿīya rūmīya* of a total weight of 173²/₃ dinars (some 750 grams of gold), being a number of 484 *rubāʿīs*; also, a dispatch to Fustāt of 420 *rubāʿīya rūmīya*, weighing 90 dinars; 389 weighing 83 ²/₃ dinars.[26] Several Geniza letters contain details on dispatches of purses (*ṣurra*) of gold to Egypt, apparently showing that the general balance of trade was in favor of the latter country.[27]

5. Communal Matters

As already mentioned above, Sicilian Jews were connected with the *yeshīvā* of Palestine, a generations old tradition. Community life seems to have been particularly intense. A deed from Syracuse opens with the phrase "We the community of Syracuse at a court session", which seems to suggest that the whole community constituted itself as a court.[28] A letter prom Palermo written in the name of the community to the "holy congregation of Qayrawān", and its leaders Elḥānān b. Ḥūshīʾēl and the *nagid* Jacob b. ʿAmrām, is signed by more than 20 people (20 signatures can still be deciphered or detected). The letter praises the Spanish Jew, Ḥayyim Khalaf b. Jacob and his son, Nissīm, for their services to the community, especially in matters of taxation; they also and its leaders Elḥānān b. Ḥūshīʾēl and the *nagid* Jacob b. ʿAmrām, is signed coast, from being confiscated by the Sicilian *sulṭān;* also, they saved a part of the Jewish cemetery from being appropriated. These things they achieved through their good relations, in contrast to the Christians of Palermo who on both these matters were not able to obtain anything except by paying out huge sums as bribes. The letter also describes the case of a certain Jew, Ḥakīm, who was put under ban because he addressed himself to the Muslim authorities in a conflict with another Jew, a certain R. Nathan.[29]

A central figure in the Jewish community of Palermo was the judge Maṣlīaḥ b. Elijah, known as Ibn Baṣaq (Baṣaq, or Elijah, known as Abū Sahl). He is known from the commentary on the Song of Songs by Joseph b. Judah Ibn ʿAqnīn, which contains a quotation from the Kitāb al-Istighnā by ha-nāgīd. Mentioning many Christian (Bible) commentaries, he says that R. Maṣlīaḥ b.

---

[26] Bodl. MS Heb c 28, f. 61 (App. D), *a*, ll. 27-28; *b*, ll. 1-5.

[27] See, besides the source mentioned above, which contains details of *rubāʿīs* of Sicilian mintage (*naqd ṣiqillī*) beside the Byzantine ones, also: TS 20.127, margin, l. 2: a *tibr* (nugget) of gold weighing 90 dinars is sent, as well as a purse containing 100 dinars; also: 1,500 *rubāʿīs* of Sicilian coinage (*ḍarb siqillīya*; cfr. Goitein, *Med. Soc.* I, p. 232 f.

[28] Bodl. MS Heb d 79, f. 36, ed. Golb, *JNES*, XXXII (1973), pp. 105-123. In I, l. 7, the reading is evidently *qasādira*, as proposed by the editor; but it should be construed as taken from Latin *quaestor*, in the meaning of tax collector, like Talmudic *qaṣdūr*.

[29] TS 24.6, ed. Mann, *JQR*, n.s., IX (1918/9), pp. 175-179. The cooperation between Jews and Muslims on the island, apparently to the exclusion of the Christians (who evidently formed the majority of the population), can also be seen from Dropsie 389 (App. C), *b*., ll. 14-15; there it appears that local Jews and Muslims are partners in trade.

al-Baṣaq, the judge of Palermo, told him upon his return from Baghdad about an epistle containing a biography of Rav Hayy Gaon and a description of his exceeding virtues. It said, among others, that one day there was a discussion in Hayy Gaon's council on the verse (Ps. 141:5) "It shall be an excellent oil which shall not break my head" שמן ראש אל יני ראשי. Those present were divided on its interpretation: Then Rav Hayy told R. Māṣlīaḥ to go to the Christian Catholicos and ask him what knowledge he had on this verse; but R. Māṣlīaḥ refused. Seeing that R. Māṣlīaḥ was perplexed by this, the gaon admonished him saying: "It is well known by tradition that our righteous and holy forefathers of all previous generations used to search for linguistic interpretations from all denominations and even from shepherds and herdsmen".

So R. Maṣlīaḥ went to the catholicos who told him that in their Syriac version it says משחא דרשיעא לא עדי יישיה ("oil of the wicked did not anoint his head"). Maṣlīaḥ is also mentioned by his contemporary Nathan B. Jehiel of Rome in the 'Arūkh, *s.v.* אנפקינון : "I learned from R. Maṣlīah that it (is an oil which) blackens the hair".[30]

From the Geniza materials it emerges that Maṣlīaḥ, besides being active in communal affairs, engaged in the indigo trade together with the Maghribī merchants.[31] One letter mentions his imprisonment together with four other Jews (the letter mentions their names) for matters of the *'ushr* (the special taxation).[32] He is mentioned in a document dealing with problems of inheritance of a famous family of Baghdadian origin, the Baradānīs.[33] Apparently he had his own collection of queries and *responsa* (*masā'il alladhī le-rabbēnū Maṣlīaḥ*).[34]

There are also mentions of Maṣlīaḥ's brother, Abū Zikrī, and of his son, Khalaf. Maṣlīaḥ's death is also mentioned, though its date cannot be ascertained. In a merchant's letter written probably in 1063 there is mention that Zakkār b. ᶜAmmār (apparently the brother of Ḥayyim b. ᶜAmmār, mentioned above

---

30 See the edition of this commentary by HALKIN (Jerusalem 1964), p. 494. See also MS Parma 166, in LEWIN, *Ginze Qedem*, III (1924/5), p. 67, where there is also mention of Judge Maṣlīaḥ's stay with Rav Hayy in Baghdad. The Syriac version of the Bible (ed. S. LEE 1824) has גדהו לא לרישי דרשיעא משחא and this accords with the Septuagint: ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανέτω τὴν κεφαλήν μου; and see R. DAVID Qimḥī (the Radaq; ed. A. DAROM, Jerusalem 1967), who has the same interpretation. Cfr. HARKAVY, *St. u. Mitth.*, 1880 (= *JA* 1862, p. 215), n. 126. His father Baṣaq's *kunya* was Abū Sahl, see TS 12.371.

31 TS 20.122, *b*, a letter from Palermo; the writer also mentions a letter from Maṣlīaḥ, on matters of trade.

32 DK 22 (App. A), *b*, ll. 26-28. Cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, II, p. 322.

33 TS 10 J 4, f. 3, from line 7: R. Maṣlīaḥ, b. R. אליה סקלי is appointed attorney of the Baradānīs. Cfr. GOITEIN, *Med. Soc.* III, p. 300.

34 TS 20. 76, from l. 31; cfr. GOITEIN, *Med. Soc.* I, p. 52; perhaps also: TS 8 J 25, f. 3, *b*, l. 10, where the writer mentions "the answer of your brother-in-law, R. Maṣlīaḥ", apparently referring to a *responsum*.

as the "attorney of the marchants") was appointed head of the Sicilian Jews. That was only a very short time before the Norman conquest. The letter is written by Faraḥ b. Yūsuf al-Qābisī, to his partner in Fusṭāṭ, Abū Zikrī Yehūdā b. Menashē; it says that Ibn al-Naᶜnāᶜ (that is Ayyūb b. Tamīm, the Zīrid ruler of Tunisia) conquered Palermo, had all local commanders (*quwwād*) put to death, and carried out a huge massacre among local Muslims. He put the said Zakkār b. ᶜAmmār in charge of his own personal affairs, and also appointed him *nāgīd* over the Jews. One could not say whether that term is used here as a real official title or was it a mere *façon de parler*.[35]

[35] See TS 20.76, where the writer's brother is said to have travelled together with Abū Zikrī, Maṣlīaḥ's brother, from Mazara. Khalaf, the son of the Sicilian judge, see TS 10 J 15, f. 15, l. 12; Bodl. MS Heb c 28, f. 61 (App. D), *b*, l. 15, mentions the mourning for Maṣlīaḥ death; also in TS 8 J 25, f. 3, he is mentioned as ז"ל (of blessed memory). Maṣlīaḥ is mentioned also in TS 12. 371 *r*, where some family connection of his is described. See mention of the *nāgīd*: Bodl. MS. Heb., d 76, f. 59. On Ibn al-Naʿnāʿ Ayyūb b. Tamīm see: Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* (Beirut), X, p. 197; cfr. Amari, *Storia*, III, pp. 96, 111-113; Idris, *Zirides*, p. 283 ff.; Goitein, *Med. Soc.*, II, pp. 25, 525 n. 11.

APPENDIX

A. The D. Kaufmann Collection, Budapest (DK), 22.

Maymūn b. Khalfa writes from Palermo to Nahray b. Nissīm in Fusṭāṭ. Around 1050.

ע״א

1 כתאבי יאסידי ומולאי אטאל אלה בקאך ואדאם סלאמתך וסעאדתך וצרף
ענ[ך אל]אסוא ברחמתה מן אל

2 מרינה לה כלון מן אלול כתמה אללה עליך ועלינא באחסן כאתמה ען חאל
סלאמה פי אל[נפ]ס ושגל פי אלקלב מן

3 מא חדת עלינא פי הדא אלוקת אלחסן אסל אללה אן יפרג וצלת כתבך פי
מ[רכב א]לשיך אבו עבדאללה

4 בן אלבעבאע מן אל[ ] תדכר סלאמתך אדאמהא [אללה] וסררת בדלך
דכרת וצול אלרזמה סאלמה

5 חמדת אללה תע דכרת מא עמל פי אלשיש וביע אלמתאע ואן אלפרכה תכסר
ואלכליע יכסר אלתלת

6 ומא בקי פי אלקיסאריה ארגו אן לם ינכסר שי ועז עלי דלך כתיר אד כאן
כסארה עאגלה ושיי

7 צ[ל]אל דכרת בקיה אלאנטאע ארגו אן קד ופקת סוק בעד דלך לאן גאו
ב[ני]ן]א ועלי מא קיל

8 אביעת בדינרין אלזוג לעל תנגבר אלכסארה ואמא אלשש יאמולאי מא נחסן
נצף לך צורה חאלה הנא אן

9 מא יגד אצל כאצה אלגיזי יסוא ל דינ אלי והוא קליל דכרת אנה לם ימשי
ענך ואנא מא נכסר אלא אלצבר

10 לית לו אביע באכתר כסאבה וכאן יכון תמנה ענדי אפצל ממא אביע בכסארה
ענך ואני יסירא ותעטל

11 עלי תמנה סנין תם וצלת כתבך פי הדא אלעאם תדכר אמר אלשש אנה איצא
אלי הדה אלגאיה לם ינבאע

12 ענך וקד טלעת בעצה למצר ולם תקדר עלי ביעה ומא אדרי יאמולאי אש
הדא סידי אבו אלבשר

13 סלמאן בן שמעון ידכר אנה באעה ברינרין ורב אלרטל והו משתהא גיר אן
ערפני בכתרה אשגאלך פי

14 באבה בן עלאן ועיאש וגירהם ואנת תעלם יאמולאי אן מן אשתגל בשי פאתה גירה והדא שי מסתפאץ

15 ואנמא יגב עלי אלאנסאן אדא קצד באב מא יתכלף בה אלי אן ינגזה ׳קד ואללה אלעצים אוגעני דלך

16 כתיר לאן לם יצה פי ידי סוי אני עלמת באלכסארה התי אלהסאב אכדתה עלי רקלת אן להקת ואוסעני

17 אלוקת עמלת לך אלהסאב יאמולאי הסאב קליל לה סנתין מא האן לא אן ינתגז מא כנת אטן בך הדא אלטן

18 ומא קדרת אלא אן הואיגי ענדך נקצה ולולא הדא למא כלפתך בשי תתעב פיה לאנך ענדי אגל

19 מן הדא ואנא אעלם אן לו כלפך מן לא תערפה בתאגר לכאן תענא פיהא אכתר מן הדא ונעלם אן

20 קצא הואיג אלנאס מן אכלאקך באלטבע גיר אני נקול הדא בכתי ונגמי ומא אנת מא עליך לאימה דכרת

21 מא המלת אלסנה ענדל פלפל וה כתאן ומן כתב ר אברהם ועלם אין המלת וצלת כתב ר אברהם לסאיר

22 אצהבנא ידכר פי כתאב כל אנסאן גמיע מא המל פי אלמראכב הרין מנה לאלא תציע אלכתב יכון

23 כתאב ואהד ינוב ען אלגמיע אלא הדה אלבאבה מא דכרהא אצל ואיסת מן אן יצל לי פי הדה אלסנה

24 שי למא אן כאן פי אלאסבוע אלכארג וצל כתאב ר אברהם למולאי אלשיך אבי יוסף ידכר אן וצל אליה

25 מן קבלך עדל פלפל ז כתאן וחמלהא פי אלמראכב ופי הדא אלאסבוע וצלת ללמדינה ואלעדל אלפלפל

26 מבצר פי בן אסכנדר אללה יכתב סלאמתה וקד המל בן זידאן מנהא ב לסוק אב׳ע מנהא ואהד מגהול

27 לאן קד אנהרש כישה ועליה ליעקב ומימון לא גיר סער לב קטע תס ואלתאני א״יע סער כז קטע תמ

28 עליה נהראי בן נסים ואלנאס יאמולאי באעו סער מ יקטע אלעדל תק טאלע ומא אדרי אש כאן הדא אלש״י

29 אלמבארך ומא נקדר נביע פי הדא אלוקת שי לאן אצהבנא אהל אלבלד טלבו באלעשר ופי יומנא

30 הדא עשר עלי רהל אכי אלדי גאב מן אלאנדלס אללה תע יבל אלגזירהט לאנהא מציבה עצימה ונהן

31 נתלטף לעל לא תתם הדה אלבאבה עלי שוּנָא ישר אללה תעֿ יפרג ענא ברהמתה ועַן כל ישראל

32 ואדא אנהל הדא אלאמר אן שא אללה נביע אלבקיה ומא נדרי אלעדל אלבאקי מן אי באבה [ ]

33 אן נביע אלבקיה ואדא הפצר אללה בסלאמה אלפלסל אצחת מא יכון פיה אלי תמן אלכתאן

34 ואשתרית לך בה מא יופק אללה ומא אצלמך יאמולאי אן קד אסתברת אללה תעֿ והמלת פי קארב-

35 אלוז"ר רזמתין צהבה אכי אלנצף מנהא אלשיך אבו אסחק ברהתן בן מ"סי זל ולמוסי בן אבי

שוליים ימין

1 אבו אסהק מן

2 אלנצף אלמדכור אל

3 תלתיי ואלתלת למוסי

4 בן אבי אלהי וקד גא

5 כתבהם בהמל

6 אלרהל אליך ואלרזמת[ין]

7 גמיעא כלטה ואל

8 סעה יאמולאי אדא

9 מן אללה תעֿ בסלאמתהא

10 תקף עלי אלמתאע

11 ותחסן פי אלנשֿר

12 לאנה מתאע מכתלף

13 פרכה תסוי דינֿ

14 ופרכה תסוי דינרי

15 אללה אללה יאמולאי נחב

16 אן תשד מן אלצבי

17 והו יכון בי[ו י]דיך

18 ותתולא מעה

19 ביע פמא ח[צ]ל

20 דנא תקבץ אנת חרסך

21 אללה אלנצף ויקבץ הו

22 אלנצף ולי פי [ ]

23 רזימה חריר וה

24 מטליאת וד בסט

25 הם כלטה בי[ני]

26 ובין אכי

שוליים למעלה

1 ולי איצא פי

2 קארב אלוזיר

3 נפסה לא קטעה

4 רצאץ אלנצף

5 לשיך אבי אל

6 בשר סלימאן

7 בן שאול יקבץ

8 מסתחקה ואלנצף

9 איצא כלטה ביני

10 ובין אכי נחב אן

11 תשד מנה ותעצדה

12 פימא יחתאג פיה

13 [ ] ולך תקפצל

14 קצמל לי אל[ ]וב

15 תדפעה אליה

16 ותדפע אליה

ע"ב

1 ותדפע אליה אם בא פצל לי ענדך אן כאן אשתרית בה שי ארפעה אליה ואן
באן לם תשתרי שי אדפע אליה אל

2 דנא ואלה אלה יאמולאי תאלד מלי ידי אצדבנא לא יטרא לצקליה דרהם
לאנה יאלה אלעצים יהב אלערד הו יסא יכתלם בה לאן

3 תעלם אן מא יכפא ען אצחבנא שי ולא ידכרו אלצחיח אלא ויזידו עליה אמתאלה והדא כאן סבב טלב אלסלטאן אלעשר

4 לאן רפע אליה אן אהל אלבלד ישארכו אלגרבא ויגוזו רחאלאתהם באסמאהם אללה אללה יאמולאי וקד פרג אללה תעא

5 אלנאס אלסנה אז שא אללה יסאפרו אלנאס ללמהדיה ויסתריחו מן הדא כלה דכרת אמר אלשיך אבי אלבש[ר]

6 סלימאן בן שאול ומא עאמלך בה יאמולאי לא תלום אלא צאחבך לאנה פי וקת דפע אליה אלאעדאל קאל לה פיה

7 אלאז תלת אלרבח לא גיר וכאנת בינהם מואקפה ומנאעד ואימארה יכאתבה בהא לאן אלרגל כמא תעלם מא

8 יכתב פוצל כתאבך אנת חרסך אללה תסאלה אן יחמל אליך תלת תמן אלאעדאל והדא שי לא יסוג פי טריק אלתגארה

9 אן יכון אנסאן דפע אליה שי ואוצאה אן לא ידפע לאחד שי ואנמא קאל לה קול אן לפלאן פיהא תלת אלרבח פלא

10 תלומה וליס לך עליה לאימה אד עמל שי תוגבה אלתגארה ואלמכאתבאת וחסבך אן למא וצל כתאבה

11 ודרגה אקראר אלכהן באן אלתלת לך דונה מא אחתאג אלי תתביתה אלא פי אלוקת דפע לר יהודה מא

12 יכתץ בך ואלדי עמל פי אלעלאוה אכתר מן גמיל ודאך אנה כאן וקת אלסיף ואלנטע מא יגסר אחד

13 יקבץ רחלה וקף וקבץ אלעלאוה פי מכזן אלי אן אביעהא קליל קליל והו יכצך באלסלאם וילומך

14 פי באב אלמרגאן כלטתה מע ר יהודה ור חיים וקד קבץ ר חיים מא יכתץ בך וחבסת ענדך סדס אלשיך

15 אבי אלבשר ואלסעה יאמולאי תפצל אנטר מא חצל פי סהמה אשתרי לה בה שי ואנפדה אליה או אדפעה

16 אלי אכי אכלף לה בה ותכון פי דלך משכור וקד קאל אן לם ינפד אלי רחלי אן אנא נאכד מן רחלה שי בקימה

17 רחלי מן מצר ואנת תעלם אנה נאיבנא ויעז עלינא כלנא ולא יקדר ר יהידה יכאסרה ולא גירה פתעמל

18 עלי אנפאד רחלה ותטייב נפסה במא קצא חואיגך ואלנאס מא יסתגניו ען אלנאס קד כאן פי יקת וצול

19 אלעלאוה מא יגסר יהודי יקף על אלסאחל ותפצל הו ומא קצר וקבצהא והדא מנה מראעה לך פלא יכון הו

20 גיר שאכר לך אעלמתך דלך ואלעלאוה פכאר אלדי דכרת לם תצל לאן קאל
סידי אבו אלבשר סלמאן

21 בן שמעון בקית ברשיד כתאבך לא תכליני מנה בחאלך וסלאמתך וחאגאתך
אבלג מראדך

22 קראת עליך אלסלאם ומולאי אלרב אפצל אלסלאם ומן תשמלה ענאיתך אלסלאם
וחסבי אללה ונעם אלוכיל

23 ואלמתאע אלדי יכון אלשיך אבו אסחק ברהון הו מן תמן ג אעדאל כתאן
יצלת לת פי אבן אלבעבאע

24 ואכר כתאבי הדא וצל אלי כתאב מוסי בן אבו אלחי אן יבקא מתאעה עלי
חאלה וקד [ ] צאר אלסדס

25 אלדי יכון יכין מוסי בן אבי אלחי לשיך אבי יעקב יוסף בן פרח נ אלקאבסי
יקבצה סידי אבו אלסרור פרח

26 בן אסמעיל חרסה אללה אעלמיך דלך פי הדא אלאסבוע אלדיאן ר מצליה
ואלשיך אבו יוסף ואלשיך אבו

27 אלפצל בן כלף ואלשיך אבו אלבשר סלימאן בן שאול ור מטהר פי אלסגן
להם אליום ג איאם עלי סבב אל

28 עשר ונחן נתלטף לעל אללה יאתי באלפרג פתדיע [ ] אצחבנא יכון עלי
חטר אללה אללה לא ת[גפל]

הפוך: (ימיך)

1 לסידי ומולאי נהראי בן נסים נ

2 אטאל אללה בקאה [ו]אדאם עזה ותאידה

(שמאל)

1 מן מימון בן כלפה נע שאכרה

2 מצר אן שא אללה עז וגל

3 תוגאה אנאנוס בן אלאסכנ[יר]

Introductory. (*a*-1) (I am writing you this) letter, my Lord and Master, may God give you a long life and perpetuate your welfare and happiness and avert any mishaps from you, from (2) Palermo,[1] on 5 Elul, may God have (this month) stamped with the best of this stamps, for you and for us. I am well in body but my heart[2]

---

[1] Literally: al-Madīna, the city, so also further, l. 25.

[2] They generally use *nafs* to mean body, as opposed to *qalb*, which refers to the mental sphere.

is worried because of (3) what has befallen us in these nice days. I ask God for salvation. Your letters arrived with the ship of Mr. Abū ʿAbdallāh (4) b. al-Baʿbā from...; you mentioned (in them your good) health, may God prolong it, which made me rejoice.

Account on transports. You mention that the bale arrived safe; (5) I thanked God, may He be exalted. You mentioned what has been done with the *shīsh*[4] and the sale of the wares and that one *farkha*[5] has deteriorated and also a third of the small costume; (6) but I hope that (of the wares) which remained in the *qaysāriyya*[6] nothing has deteriorated. This worried me very much since it was a sudden deterioration, there is something (7) decrepit in it. You mentioned the remaining leather mats; I hope they found a market in the meantime, since they arrived...; it is said that (8) they sold for two dinars per pair, so perhaps the loss will be restored. As to the *shīsh*, my Lord, it is hard to describe to you in what state it is here, since (9) it is not found at all, especially the *gīzī*, which is being sold ten for 30 dinars and there is little of it. You mentioned that you were not able to sell it, whereas I myself only have not enough patience (10) to wait until it is sold at a bigger profit; it should rather get its price (here) with me than to be sold at a loss, even a small one and linger (11) for its price for years. Then your letters arrived this year mentioning the matter of the *shīsh*, which has not been sold to this point either (12) by you, and that part of it was carried to Fusṭāṭ but you were not able to sell it.

The writer complains that his affairs are neglected. I do not know, my Lord, what it means. My Lord Abū'l-Bishr (13) Salmān b. Shimʿōn says he sold it for two dinars and a quarter per *raṭl* and there is a demand for it; only that he informed me how much your are preoccupied by (14) tha matter of b. ʿAllān and ʿAyyāsh and the others. You know my Master, that whoever is preoccupied by something is superseded by others, a matter which is quite common. (15) Therefore if a person has a goal he should not change it until it is reached. By God the Almighty, this worried me (16) very much, since I did not check it, though I had the feeling that there was a loss; I even took the accounting on myself saying that when I come to it and have some free (17) time I shall make the accounting for you, my Lord, a small accounting which is waiting now for two years, not with the purpose that you settle it. I would not have thought such things of you, (18) being convinced that you take care of all my business; otherwise I would not have burdened you with something which is wearisome for you, since I have too much esteem for you. (19) I think that if some merchant unknown to you had entrusted you (with his wares) he would have found better care than that, since I know that (20) to take care of (other) people's needs is in your habits and nature. So I (can only) say: Thus is my fate and destiny and there is no blame on you.

---

[3] Apparently a nickname, meaning something like the babbler.

[4] *Shīsh* (more frequently in Arabic: *Shāsh*, is used in later periods in the meaning of muslin (i.e. the fine cotton fabric produced in Mawṣil); but here (also in lines 8 and 11 further), as in other Geniza letters, it means rather a fine linen fabric.

[5] *Farkha*, synonym of *thawb*, meaning either a cloth or a garment; cfr. GOITEIN, *Letters*, p. 114, n. 9.

[6] *Qaysāriyya* meant a center of trade of certain wares, apparently in a special building. See ELISSÉEFF, in *The Isl. City*, p. 172.

Further account of transports. You mentioned (21) what you carried this year: One load of pepper and eight of flax. From the letters of R. Abraham you know where they were carried to. The letters of R. Abraham reached each of (22) our people; in every man's letter he lists everything that was carried in the ships, out of his zeal to avoid (the harm caused by) the loss of letters, so that (23) (every) single letter represents all of them; only that he did not mention this matter at all and I dispaired of receiving anything this year; (24) since this last week a letter of R. Abraham reached my Lord and Master Abū Yūsuf in which he mentions having received (25) from you one load of pepper and seven of flax, carried by the ships. This week they arrived in Palermo. The load of pepper (26) is being seen on (the ship of) b. Iskandar,[7] may God grant it safety; b. Zaydān already carried two (loads) of it to the market. One of them was sold anonymously (27) since its canvas had deteriorated and (one found written) on it 'to Jacob and Maymūn', nothing else, for the price of 460 for 32 units. For the other one a price of 440 for 27 units was claimed, (28) and there was on it (the inscription) Nahray b. Nissīm; but people sold for 500 a load of 40 units, and it is on the rise. I do not know what this blessed purchase (29) meant.

Special tax imposed by the sultan. But at this moment I cannot sell anything, since our local people were required to pay *'ushr.* This very day (30) *'ushr* was imposed on the wares of my brother, which he brought from al-Andalus. May God, be He exalted, abolish this evil decree,[8] since it is an awful calamity. We (31) console ourselves (with the hope) that perhaps the enemies of Israel[9] will not succeed in this matter. May God, be He exalted, have us in His mercy, and also all of Israel. *Matters of sale and partnerships.* (32) But when this problem is solved, with God's will, I shall sell the remainder. I do not know what the matter is with the remaining load... (33) I shall sell the remainder. If God has mercy to grant safety to the pepper I shall have its price added to that of the flax (34) and buy for you what God will favor us with. I also inform you, my Lord, that I begged for the favor of God, may He be exalted, and carried on the boat of (35) the vizier two bales in partnership with my brother, the half of it belonging to Mr. Abū Isḥaq Barhūn b. Mūsā, of blessed memory; and to Mūsā, the son of [illegible] right) Abū Isḥaq belong two thirds of the said half, and one third to Mūsā b. Abī'l-Ḥayy. A letter arrived from them asking to carry the wares to you. The two bales are entirely *khulṭa.*[10] Now, my Lord, if God, be He exalted, kindly grants them safety, take care of the goods and supervise them well, since there are various goods, some *farkha* being worth one dinar and the other one two dinars. By God, I insist, my Lord, I want you to be strict with my employee[11] and keep a watch on him; so supervise the sale with him together and you collect, may God guard you, half of the money you receive and let him collect the (other) half. I have (in this transport) a small bale of silk, five containers of oil,[12] and four carpets which are

---

[7] Ananus b. Iskandar (= Alexander), the ship owner (evidently a Christian), see at the end of this letter.

[8] Hebrew in text.

[9] Hebrew in text.

[10] Full partnership.

[11] *Ṣabī,* may also mean: my lad, i.e. his son.

[12] مطلي, see Dozy, *s.v.*.

khulṭa between me and my brother. (margin, top) I also have on the same boat of the vizier 31 units of lead, half of which belongs to Mr. Abū'l-Bishr Sulaymān b. Saul, and he will collect what he is entitled to, and the other half is also a *khulṭa* between me and my brother. I want you to keep a watch on him and support him whenever needed... please do for me... and hand it over to him. Also, hand over to him [13] (*b*-1) everything that you still owe me. If you bought something for it, hand it over to him, and if you did not, hand over to him (2) the money.

Embargo on Sicily. By God, I insist my Lord, put pressure on our people that they should not send even (the worth of) a dirham, since it is — by God the Almighty! — since it is a risky matter (for the money) and anything connected with it. (3) You know in fact that nothing is hidden before our people and to anything true which they mention they add something of its kind. And this was the cause for the demand of *'ushr* by the sultan: (4) Rumour reached him that people of the city form partnerships with foreigners and pass their wares on their (own) names. By God, I insist, my Lord, may God save (5) (our) people this year, with God's will, let people travel to al-Mahdiyya and be free of all this.

Unjust accusations against Abū'l-Bishr Sulaymān. You mentioned the matter of Mr. Abū'l-Bishr (6) Sulaymān b. Saul and how he outwitted you; you only have your partner to blame, since at the time when the loads were handed over to him he told him about them: (7) (It will be) now a third of the profit, not otherwise; and there was argument and disputes and antagonism, [14] and he should have had it written down by him; since as you know this man never (8) writes. Then your own letter arrived, may God guard you, in which you ask him to transfer to you one third of the price of the loads; but this is something unacceptable among merchants, (9) to hand over a sum to somebody and order him not to pay anything to anybody and then to tell him that Mr. So-and-so had a third of the profit from it. So do not (10) blame him, since there is nothing you can blame him for; he did somehting which is imposed by trade and (commercial) correspondence. It is enough for you that, once his letter arrived, (11) in which there was enclosed al-Kohen's declaration that one third belonged to you and not to bim, there was no need for him to have it confirmed; so he immediately paid to R. Yehūdā what (12) belonged to you. What was done in the matter of the *'ilāwa* [15] is more than fair, namely, that it was in the time of war and anarchy, when nobody would dare (13) to collect one's goods. He then promptly gathered the *'ilāwa* into a store in order to sell it little by little. He sends you his regards and blames you (14-15) for the matter of the small pearls, [16] which he had in *khulṭa* [17] with R. Yehūdā and R. Ḥayyim. R. Ḥayyim already collected your own part; the sixth (belonging to) Mr. Abū'l-Bishr is being withheld by you; therefore my Lord kindly check his part in the revenue and buy something with it for him and send it to him or hand it over (16) to my brother and I shall represent him in this matter. You shall receive

---

[13] "Hand over to bim" is repeated on the other page.

[14] *Īmāra* here apparently has this meaning, which is rather unusual.

[15] *'Ilāwa* seems to refer to wares packed and attached above the main cargo of the ship, cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, cit. I, p. 337; BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI *s.v.*.

[16] *Mirjān*, small pearls.

[17] See above, note 10.

thanks for it. He previously said that if he does not send my wares to me I may take a quantity of his own wares for a sum (17) (corresponding) to my wares (which are) in Fusṭāṭ. As you know, he is our representative and (this matter) worries all of us. Neither R. Yehūdā nor anybody else would do him wrong. So take care (18) and send his wares and let him be happy for having supplied your needs. People cannot do without people. It was indeed so that at the time of the arrival of the (19) *'ilāwa* no Jew would dare stand on the shore and it was he who had the kindness to do his best and collect it; this was on his part an act of consideration for you; no doubt, he is not (20) ungrateful to you. This you should know.

Additional matters of transports. As to the *'ilāwa* of pottery which you mentioned, it did not arrive, since, as my Lord Abū'l-Bishr Salmān (21) b. Shim'ōn said, it remained in Rashīd. Do not stop writing me how you are and about your health and your needs, I shall fulfill what you want. (22) Regards to you and to my Lord al-Rāv,[18] kindest regards, and regards to whoever is under your protection. God, the only One, and His kind protection, are sufficient for me.[19] (23) The goods which belong to Mr. Abū Isḥaq are from the revenue of the three loads of flax. They arrived for him on (the ship of) al-Ba'bā'.[20] (24) As I was about to finish thir letter I received a letter from Mūsā b. Abū'l-Ḥayy, who asks me to leave his goods untouched... The sixth (25) belonging to Mūsā b. Abī'l-Ḥayy passed into the ownership of Mr. Abū Ya'qūb Joseph b. Faraḥ, of blessed memory, al-Qābisī, and will be collected by my Lord Abū'l-Surūr Faraḥ (26) b. Isma'īl, may God guard him. This you should know.

Arrest of Jewish notables. And during this week the judge R. Maṣlīaḥ, and Mr. Abū Yūsuf, and Mr. Abū'l- (27) Faḍl b. Khalaf, and Mr. Abū'l-Bishr Sulaymān b. Saul and R. Muṭahhar have been in prison for three days because of the (28) *'ushr*; but we console ourselves (saying that) perhaps God will bring salvation; so make (all this) known to our people, the state of embargo; by God, I insist, do not neglect it! *The address.* (upside down, right:) To my Lord and Master Nahray b. Nissīm, of blessed memory, may God give him a long life and perpetuate his honour and His support to him; (left:) from Maymūn b. Khalfa, of blessed memory, who is grateful to him. To Fusṭāṭ, with God the Almighty's will; by the kindness of Ananus b. al-Iskandar.

---

[18] Al-Rav, Yehuda ha-Kohen b. Joseph, was the spiritual leader of the Maghribīs in Egypt during the second half of the 11th century.

[19] A Muslim saying.

[20] Above, note 3.

B. The Taylor-Schechter Collection, Cambridge (TS), vol. 13 J 13, fol. 27.

A refugee from Sicily writes to his relative, apparently in Fusṭāṭ. Around 1060.

ע"א

1 כתאבי יאכי וסידי ודיסי אטאל אללה בקאך ואדאם עזך ותאידך

2 וסעאדתך מן צור ז מצא מן כסלאב (!) ען סלאמה ועאפיה ושוק אן

3 שדיד גדא אסל מן אללה קרב אלאגתמאע עלי אסר אלאחואל כדלך

4 [[פ]]יפעל אללה במנה ופצלה אן שא אללה וצל כתאבך אלעזיז אלי בא יעקוב

5 יוסף וגאבה אלי וקדיתה ופהמת מא פ׳ה וקד דכרת אנך עלי דכול

6 ביתך פאצל מן אללה אן יתם עליך בעאפיה ויגעלהא אימן אלסעאת

7 עלינא ועליך ויערפך ברכתה ודאלך בחול אללה אן שא אללה וקד אכאר

8 אללה לך לאן מא בקי בסקליה כיר וקד דכרת תאתי אלי מא קבלי מא

9 אקדר עלי דאלך לאנה אלשתא גלק ואלדראהם אלדי בידי תכון יה

10 מתקאלא ובלד לא אכברה ולא אערף אין אסלך פיה וקד אנפצת (!)

11 אליך קבל האדא אלכתאב אתנין מן אלכתב בגמיע מא אחתאג

12 אליה מן אלשרח ולם ארא לך גואב ואמא אל כתא/ב/ אלדי כתב בא יעקוב

13 מא אוקפני עליה לנוגה לך פ׳ה סלאם ואבתרי אשרח לך מא קד גרא

14 מן אלפתן בסקליה קד אבצרנא שי מא כונת אטמע אראה אן

15 קט מן ספך אלדמא נמשו עלי אלקתלא מתל מא נמשי עלי אלארד

16 ווכא אן עצים ואנתהא אלסער תמנה בזיד מן אלמתקל ולא ת/ו/גד

17 וקד אוסב מכזנא פיה בזיד מן אלאלף רבאעי ומכזן סעיד בדון

18 דאלך איצא אוסב וכאן בעד דאלך בסנין קבל ופאת אבי רחמה אללה

19 וקדש רוחה בשהרין אשתרי מן רגול אן נסראני גנאן ודאר

20 במית מתקל פבעד צאלך (!) אזדאד אלפתן פצארו לא יסוו שין פלהקה

21 אסף עלי אלדנאניר פקד קראה פאתופי [[ ]] רחמה אללה ורחם

22 כל שבי אשראל (!) פדפנה פי קברה וכאן לה ענד בו יוסף אבן

23 אסמאעלי (!) קקל [[ובל]] רבאעי עין ודיעה [[וכאן]] וענד יהורה כהן אל

24 פאסאק איצא ל דראהם ולנא ענד אלרגול אלכתאני אלתי כאן צדיק

(שוליים, ימין:)

1 צדיק (!) אבי

2 נבדו מן ענדה

3 אלענב ודיעה

4 ז קנאטר שב

5 כוא־י תסוא פי

6 דאלך אלוקת י

7 רבאעיא אלקנטר

8 ואלסנדוק אלמעלי

9 פיה גוזה טיב

10 והרנוא וחבוב

11 ערוס ותיב אבי

12 ותיבנא גמיעא

13 פגא אלי סעיד

14 קאל יתמור בנא

15 אלי אלכתאני נאכץ (!)

16 גמיע מא לנא

17 ענדה ואללה ביני

18 ובינך אני אקסם

19 מעך נסף בנסף

20 ולא אחט לך לשי

21 מן אלכלאם

22 פמצינא אליה

(שוליים, למעלה:)

1 [ ] לר[א]ינא

2 תעלם לדמלך

3 ווסאנא גמיע

4 אלרחל ואשהד

5 עלינא בצאלך (!)

6 ונסרפנא

7 באלרחל

8 בלם נתפק

9 אלי אלמפתח

10 פאודענא

11 אלמפתאח

12 ביד

צ״ב

1 יחיה אבן אלמנגם סהרנא ומאלנא איצא אנמא כאנת חילה מנה

2 עלי פנחן פי מא אליום נב״ע גדא נביע מר אל [[ ]] רגול גב חדד קאלה

3 צאעת לי מפאתח קפל תמור בנא תפתחה פמצא מעה אלחדאד

4 אלי אלקפל פפתח אלבית ואנא פי האדא לא אדרי ונקל גמיע אלרחל

5 ומצא ביה אלי רגול כאן עטאה מעאמלה עה רבאעי מן אלדאר אלתי אשתר<י>

6 אשתרי מן סלמאן אבן אלבני וחסל אלרחל פי דאר אלגוי אלמדיאן בעד

7 דאלך ערפת ומצית ואנא אבכי בדמא/ע/ חארה ואסף מא קד גרא

8 עלי אלנאס אקילי תצרב בירך עלי תלאבבה ותסתגית באללה ובסלטן

9 ן אלס]לטאן פלעל ירגע אלקפל פלקיתה בסמאט עאבר פפעלת מא

10 [קד] קיל ואנא באכי פקאמו אלנאס עליה ביגמע וקאלו לו תמצי

11 [ ] אלרחל קאל אלרחל חסל פי דאר אלגוי אלמדיאן ולא אקדר עלי

12 כלאצה ואנא פי דאלך ארבטה אלא אן סמעת ואלדתי וגאת אלינא ולם

13 לקתנא ומצינא אלי אלרגול אלמדיאן אלדי ענדה אלרחל פאקר גמיע אל

14 רחל וקאל אן מא כאן לי ענד האדא אל רגול שין פקאלו אלמ/ש/א/יך

15 אסחבנא הלכום תכתבו עליה גמיע אלרחל בשטר יכון עליה דין חאל

16 פכתבנא /אל/גמיע עליה כלא מן אלתי/א/ב בכמסא ותסעין רבאעי דין ואכצנא

17 מנה גמיע אלתיאב בעד דאלך חלף אלעגז ואלדתי ואסתחקת גמיע מא

18 תרך ואלדי רחמזו אללה בעד האדא ולם נכון חאצר דפעת אליה אלמיתין

19 ותלאתין רבאעי פי וקת אלגלא אלתי קד וצפת לך עלי אנהא מתאנא לה

20 מן מהרהא ויעולהא //טול// טואלא מא עא[שת ו]אבו אלנגם הלאל ז סנין אלא

21 אן יאכוד שדי לא יכון בוד מן אלגואב רואג לאני משגול אלסר אלי אן

22 תונה לי באחו<א>לך דאר אלוכ'ל אלכאמלי [וא]לסלאם ע'ליך ותכוס אולאד

23 אלכוהן עני כת'ר אלסלאם] [הב ילכ'ע'ד ו'ל'ד זכ'ר יסמא

24 שמריה יכון עמרה סנא

Introductory. (*a* - 1) (I am writing you this) letter, my brother and Lord and Leader, may God give you a long life and perpetuate your honour and His support for you (2) and your happiness, from Tyre, on 7 Kislew. I am well and healthy, but longing (3) very much (for you). I ask God to hasten our encounter under the most joyous circumstances. (4) Let God do this in His goodness and kindness, with God's will. Your respected letter reached Abū[1] Ya'qūb (5) Yūsuf; he brought it to me, I read it and understood its contents. You mentioned that you were about to enter (6) your house.[2] I ask[3] God that you succeed, with good health, and that He makes it the most lucky time (7) for us and for you, and let you know His blessing, since this is in God's power, with God's will.

Events in Sicily. Indeed God already did well to you (8) since nothing good remains in Sicily. You mentioned that you were going to come to me here; but (9) this is impossible for me since the winter is tough and the total money I possess is 15 (10) *mithqāl*s,[4] and it is a city unknown to me, and I do not know its paths. I already sent[5] (11) you two letters before this one and there is in them every (12-14) explanation you need; but I did not receive any answer from you; whereas Abū Ya'qūb did not let me read the letter he wrote so that we sent you regards in it. Let me now begin to describe to you the civil strife that occurred in Sicily. We saw something I would not wish to see (again) (15) at all; there was such bloodshed that we were walking on corpses as one would walk on the ground.[6] (16) There also was a tremendous plague. The prices rose to more than one *mithqāl*,[7] while you could not find any (bread). (17) Our own store was plundered,[8] in which there were (goods) for more than a thousand *rubā'ī*s, and the store of Sa'īd, with less (18-19) than that, was also plundered.

Story of an inheritance. Thereafter also this happened: Years ago, two months before his passing away, my father, of blessed memory,[9] purchased orchards and

---

[1] The text has: *bā*, abbreviated (as in speech) from *abā*.
[2] Evidently he intends do say, to get married.
[3] *Fa-aṣal* instead of *fa-asal*.
[4] I.e. dinars.
[5] *Anfaḍt* instead of *anfadht*.
[6] *Ardh* instead of *arḍ*.
[7] Evidently for one *raṭl* of bread.
[8] *Usība*, instead of *uṣība*; so also in the next line.
[9] Literally, may God have mercy upon him and bless his spirit.

a house from a Christian[10] (20) for a hundred *mithqāl*s; thereafter[11] there was much civil strife and (the estates) were not worth anything any more; he was beset (21) with sorrow for the money; (God) called him and he passed away, may God have mercy upon him and (22) for all the elders of Israel, and he was buried in his grave. (A)bū Yūsuf Ibn (23) Isma'īl[12] owed him 230 *rubā'ī*s in gold deposited with him, and Yehūdā Kohen al (24) Fassāq[13] also owed him 30 dirhams. The dealer in flax who[14] was (margin, right) a friend of my father and pressed the grapes for him[15] held a deposit of seven *qinṭār*s of Kawārī alum[16] which at that time was worth ten *rubā'ī*s a *qinṭār*. In the upper box there were adible nuts and Indian pepper,[17] and seeds of lotus, and the clothes of my father and the clothes of us all. Then Sa'īd came to us, saying that he would go with us to the flax dealer to take[18] from bim all our belongings. (He said:) "God shall be (the judge) between myself and you; I shall divide with you half and half."
I do not withhold from you anything of what he said. So we went to him (upper margin) (and he agreed) with our view, recognized it, and handed over to us all the merchandise and brought witnesses about our part in this matter. Then we went away with the merchandise; but we did not reach agreement about the key, so we deposited the key with (*b*-1) Yaḥyā Ibn al-Munajjim (= "the son of the astrologer"), our brother-in-law.[19] and also our money. But this was only a stratagem of his (2) against me. Since whereas we (were hesitating) whether to sell today or to sell tomorrow, this man went and brought a locksmith[20] telling him:[21] (3) "I lost the keys of the lock, come with us and open it". So the locksmith went with him (4) to the lock and opened the house without my knowledge and he took away all the merchandise (5) and went with it to a person whom he had before that given 75 *rubā'ī*s as commission for the compound he had bought[22] (6) from Salmān Ibn al-Bunnī and the merchandise was passed[23] to the compound of the Muslim debtor.[24]

---

[10] *Nasrānī* instead of *naṣrānī*. Evidently, this is some indication that Jews in Sicily engaged in agriculture; cfr. the data on this matter as summed up by ASHTOR, Palermitan Jewry, p. 231 f.; there is mention of it from the sixth century A.D. and then in the Crusader period.

[11] *Ḏālik* instead of *dhālik*.

[12] The text has *isma'lī*, evidently a misscript.

[13] The evil-doer.

[14] *Allatī* instead of *alladhī*.

[15] Agriculture again, see n. 10 above; *nahadhū* instead of *nahadhhu*.

[16] See M. LOMBARD, *Les textiles dans le monde musulman*, Paris 1978, p. 149. Kawār, a group of oases in the Southern Sahara, today in Niger.

[17] See GHĀFIQĪ, *The Book*, p. 541 f., (no. 261), *qurnū'a*, it was used for soar throat and constipation: *Capsicum minimum* Roxb. Cf. MAIMONIDES-MEYERHOF, p. 56 (no. 113) *poivre d'Inde, fulayfila*; it was believed that it was the fruit of the aloe. Evidently a kind of paprika (capsicum, of the night-shade family).

[18] *na'khuḏ* for *na'khudh*.

[19] *Sihrnā* for *ṣihrnā*.

[20] *Jah ḥaddad*, for *jā'a bi-ḥaddād*.

[21] *Qālhu*, for *qāl lahu*.

[22] *Ishtarā* is repeated in the following line.

[23] *Ḥasal* for *ḥaṣal*. So also in line 11.

[24] *Gōy* (a gentile) is used for Muslims, whereas a Christian would be *al-'ārēl* (the uncircumcised).

Thereafter (7) I found it out; so I went, weeping with hot tears and describing[25] what happened, (8) to people (I met). One said to me:[26] "knock with your hand on his chest[27] and bring your complaint before God and the Sultan". (9) (Ask of) the Sultan, perhaps he might order to return the lock. So I met him passing through the *Simāṭ*[28] and did what (10) I was told, weeping (all that time). Then everybody stood up against him and they told him: Go (11) (and give him) the merchandise. He said: "The merchandise was passed to the compound of the Muslim debtor, and I cannot (12) redeem it. "In the meantime I was holding him, until my mother heard (of it) and came to us but did not (13) find us. Then we went to the man, the debtor, who was holding the merchandise. He recognized the whole (14-15) of the merchandise and said: "This man owes me nothing, I released him".[29] Then the elders our fellows said: "Now you must write the whole of the merchandise in a deed establishing that his debt is settled". (16) So we wrote all of it except the clothes to his debit as a debt of 95 *rubāʿī*s, and we took (17) from him all the clothes. Thereafter the old lady my mother deposed an oath and confirmed all that (18) my father, of blessed memory, left behind after that, while I was not present, when 230 (19) *rubāʿī*s were paid to him, at the time of the drought, which I already described to you. (That deposit was made) on the condition that it is a gift to him (20) (made) out of her bridal money and that he would have to pay her sustenances as long as she lives and to Abū'l-Najm Hilāl for seven years. *Concluding.* But (21) I am worried and you must answer me fast, since I am fainthearted until (22-23) you write me how your are, to: The house of al-Kāmilī, the attorney. Greetings to you; give[30] my best greetings to the sons of al-Kohen...; to Saʿīd a male child was born, named (24) Shemaryā, (now) one year old...

---

[25] *Wa-asif* for *wa-aṣif*.

[26] *Uqīlī* for *uqīl lī*.

[27] Reading and translation uncertain.

[28] See Amari, *Storia*, III, pp. 74, 98, 137, 812. The Simeto, the gully crossing Palermo. See also Adalgisa de Simone in *Studi magrebini* (Napoli), II (1968) pp. 139, 174: It was the main road of the city's ancient part, leading west — east, today's corso Vittorio Emanuele; *simāṭ* is apparently derived from Latin *semita*, and it was also called *simāṭ al-balāṭ* (*semita ballatata*, i.e. with balconies); it was the main commercial center of the city.

[29] Evidently tbis is what is meant, root ذاك.

[30] *Takhūs*, for *takhuṣṣ*.

C. Dropsie University Collection, Philadelphia (Dropsie), 389.

A letter from Mazara (Māzar). The letter was originally written on two sheets pasted together, the upper one of which is lost. *

צ״א

1 סידי ומולאי אטאל אללה בקאך ואדאם סלאמתך וסעאדתך ונעמאך כתאבי
אליך מן מאזר לז בקין מן אלול ען סלאמה ונעמה

2 ושכר ללה תעאלי יורא לך אלמחב מן כל כיר ונעלמך יאמולאי אני כנת
מטלע לנציחתך פוצל בן עבד אלפיג ולם יצל אלי

3 מעה מן קבלך כתאב פאשגל דלך סרי עטים תם דכר לי אן כאן לי מעה
כתאב ואכד מנה פי אלמהדיה ולו וצל לפרג

4 עני לאן מנה כאן נסתדל עלי אלאשיא יסיסא פי אלרצאין לאנה כאן פי
אלשתא בח רבאעיה קנטאר פלמא וצלת אלכה(?)

5 מראכב רגע ביד רבאעי קנט[א]ר ולהדא תחב כתב אלפיג יוצלת כתבך פי
אלמראכב ממלוא עתב ולום ויגב

6 עליך תכתב אליי בגואב כתבי [ ] פלמא לם [ ] נאבך יכנה שרינו
אן תהגיני בסלאמתי מן אלמהדיה וכלאצי

7 מן אלהלאך ואלמוקף אלעטים אליי לם [ ] לאחד [ ] יגרצת באלי
אליך [ ] דפעאת ולולם יכן בינגא שרכה

8 ולא מודה ולא צחבה לכאן יגב עליך הדא ולי אליים סכה ישנר דלך מא הדאת
המתי אלא אלרעד פי קלבי ואכתר [מ]ע

9 מא מצא ביי ללמהדיה אהתמאמי לאשגאלך ואחדה אלעדל ניל חתי נכלצה
ללמהד׳ה ואכרה מא נונהה אליך לאנא חסבנא

10 אן אלחאל [ ] וכאן צד דלך ואני עלי מוקף עטים וכנת מנח(?) מאלי ירוחי
אלי אן נצר אללה אלי בעין אלשפק[ה]

11 ותעטף עלי ואיראני קדרתה ובארכני בעפוה לא בן [ ] אלא ברחמתה
עשה עמי למען שמו

12 והו באב כביר סאל ענה מולאי אלשיך אבי יעקוב יוסף בן פרח יערפך וכאן
דלך כלה עלי [י]די בעץ מן אצחאבנא

13 חסאב אלנעם תם ואל(!) ואלרחמים רמאו פיי רמאתהם חתי אנהם דכרו אלעדל
ניל קדאם מן יכץ אלסלטאן וכאן סבב דלך קול

* Dropsie 414 is written by the same person, but it is not the continuation of this letter, as assumed by Goitein, *Med. Soc.*. I, p. 440, n. 17.

14 און קלת מא מעי נ[י]ל פקיל לי תצמן קלת מא ענדי מן יצמני פתכלם מן תכלם וקאל אליום יקול מא מעי ניל [פ]בעא עדל

15 ניל בקקַ דינאר פגאהדת עליה אלי אן תכלין מן הדה אלואחדה פלמא כרגת לם יכון גרץ סי תגייבה ען אלעין מצית

16 אלי גמאעה מן אצחאבנא עלי אני נתרבה ענדהם פלם ילחק אליי אחד כוף מן אלסלטאן סיימא אן אלבאגיין יהוד

17 אלדי יעלמו כל סוד ואול מן תברא ואללה מנא אכוך //מא// אעאננא ובן עמך וכאלך וגמיע אצדקאי ואצדקאך פלמא

18 ראית אלחאל ואנה אן בקי יומין יתלף אל[ניל וליס] קארב פי תלך אליומין ימצי לסקליה אנפדתה ללגרב פחכם אללה

19 תעאלי פיה ותלף ולם יגעלני לם נאכדה מעי פי אלקארב אלא כוף עליה לאני מא טלעת אלקארב אלא סרקה מכתפי ב[ ]

20 סואל מן סאל פי והו יעז עלי אלסלטאן וכנת ואללה נחסב אן וגדוני פי אלמרכב סאיר תמצי רבחי וגמיע מא מעי פלם [ ]ל

21 נטלע ומעי דינאר לא לרוחי ולא לנאס בעד מא שחדת דינאר וי דנאנ'ר עלי אן לא יאכד מני אלסלטאן כראג [ ]

22 קאמת עלי הדה אלסנה ואללה בקדיב מן ע דינאר עינא יראית דלך גנימא ואנהא חלוה לו כאנת תי דינאר

23 ענד כלאצי מן אלמוקף אלעטים וקד וגהת אליך קקַ דינאר מן אלמהדיה ולם באללה יחצרני פי אלמהדיה [ ]

24 אלהַ זית עלי ידיי לזכאר בן מדין ובאללה לקד בקי ד דנאנ'ר לקד וגהת לאעז אלנאס עלי והו מחבך יחיי עם

25 חסון יסלפהא לי פלם יפעל ולקד ערצת מן אלעדל ניל רבע קנטאר עלי אן נגד מן יחלני פלם נגד פוצלת אלי

26 סקליה יום ראש השנה וגדת אלמראכב דאיה פי אלחאיט ולם ואללה וחק אלתורה נגד לי פי סקליה דינאר נאץ תעלי אן

27 לי פיהא בצאיע בדינאר ואלפין וקד כלפת מן יכי עלי אלכתאן פי אלשתא פוגדתה עלי חאלה פאמא אלכתאן כאן

28 פי אלשתא בע וצלת ונדתה יסוא מ וליס יחל אחד פיה שי ומא תם פסחה לאבטא אלמראכב אלי אן נביע אל

29 כתאן אשתרי בתמנה שי ונוגהה תם אן אלזית וגדתה יסוא ה אקפזה בדינאר יכסר פיה רבע אלמאל וליס לי

30 ואללה לכאצתי פי אלזית בדינאר ואחד אלא כלה כלטה ביני ובין קום מסלמין ויהוד מן אהל סקליה יכנת כאתבתך אני

31 תרכת מולאי אלשיך יוגה ג זק זית וכאן דלך צחיה ושרחה אנה אוסק ביד אנסאן מסלם כז זק עליהא מנקוש

32 אסמך ואסמי יגהתהא למאזר לסלאמה בן יוסף אלקמחה יוסקהא פי אלמראכב אליכם פוצל אלמרכב לשאקה בעד

33 מא טאדה אלעדו ואקעד אלמרכב פז ופני אלמרכב ודכל אלמסלם ידהו פי אלזית ובאעה ב[ ]ה ואשתרי בתמנה

34 קמח ורגע לספאקס ולם ואללה יכלץ ראס אלמאל פקבח ואללה עלי נחסב עליך אלכסארה ובקית אלג כאן עלי

35 אנה יטלעהא פי מרכב בן אלמין אלדי כאן אלשיך אבי עבדאללה פוקע חרכת אסטול אלמחדיה וכרוגה לספאקס

36 וקד חצל מנה פי אלמרכב ו אזקאק זית וה קטראן ונהן עלי טלוע אלבקיה פוצל כבר אלאסטול אנה זאחף

37 פכשא אן יוסק אלבקיה פוצל אלאסטול ואכד אלמרכב יום אקלאעה וצלתה אלקטאיע ללמחדיה ופרג גמיע מא

38 כאן פיה ואכרה אלסלטאן אעני מא כאן כאן פה לספאקסין וללקאיד ונזל מן אלו זית מתאעך ג אגפאהא קבצחא

39 סיידי אבי אלחסן אכיך עלי חאלחא מלא בחצרת חסין בן יחיי לאן למא טלבת אלוכיל במאזר ערפני חסון אנחא

40 וצלת ואן קבצחא אכיך פוצל אלמרכב למאזר ופרג וקבצת מנה אלה קטראן וזקין זית ובקי ענד אלוכיל ואחד פקאל

41 אנה צאע וכאן לה ענדי סלפת אליא ח דנאניר מסכתהא ולם נדפע אליה שי כותב אליך יכאצמתה מדה טוילה ולם נאכד

42 [ ] וטלבני באלסלפה פבעת אלזית וחצל פיהא מב רבאעי ובעת אלה קטראן חצל פיהא מה רבאעי דלך

.....

(שיליים. ימין:)

....

1 אן יחצל פי [ ]

2 חדה אלצורה בעד אלמוונ[ה]

3 ובקיית אלסלפה תם אן

4 אנפדת אליך סלף מן

5 ענדי עלי אלראחל

6 אלואצל פי תלך

7 אלסנה קקֹ דינאר

8 אוֹואצלה אליך ביד

9 אלשיך אבי יעקוב

10 יוסף בן אלקאבסי

11 ועלי אן אלצך תצל

12 אליך תגי בקקֹ

13 דינאר כ[תב אל]לה

14 סלאמתהא פוצלת

15 לסקליה בעד אן דכלת

16 כתב לברוך אן לא יעזך

17 באקי תמן אללאך ואן

18 יונהה וכנת נחסב

19 אן תצל אליך

(שיליים, לצלה:)

1 שש דינאר

2 קקֹ מן אטראבל[ס]

3 ותֹ דינאר מן ענדי

4 פצנעתך עליך

5 אלזית אלדי בנחו

6 קקֹ דינאר ומע

7 אלדנאניר אלדי וגהת

8 ביד אלשיך אבי

9 יעקוב וצלת אליך

10 ואלקקֹ דינאר

11 מן אטראבלס

12 פוצלת לאן וצל

13 אלי כתאב ברוך

14 יסתגיר ויסתדעי

15 אללה פינא לאני

16 כתבת אליה ואנא

17 נקיל לה אנך לם

18 תוגב שי פסלף

19 . . . .

ע״ב

1 צ רבאעי ובקית לנא אלצרפין פרג תסוא ו רבאעיה אלגמיע צו ובקית אלץ צרוף אכברהא ואפצלהא [ ]א

2 אליך תחמל למצר באלקרוי קימתהא עב רבאעי מן הדא אלביע וקד כתבת אליה עדת כתב ינפדהא אלי פלם

3 יפעל וארגו אנה אנפדהא אליך או חאסבך בתמנהא והדא אלחאל אלדי אתלף אלעדל ילם נתרכה ענדה לאנה מא יקיל

4 באדאתך ואלדי וצל בה כתאב מולאי אלשיך אלדי וגב פי אלו אזקאק זית והי קטראן לד דינאר תוארי תם פאקסית

5 מנהא יח דינאר זית וצרוף ו דנאניר ו דנאניר קטראן דלך לד דינאר ולם יודי סלפה ואלצו רבאעי תנצאף אלי אל

6 חסאב אלדי אעלמך בה אן כאן בינגא אולא ד אעדאל כתאן וצלת לספאקס סאלמא באע מנהא מילאי אלשיך עדל סער

7 ט דנאניר אלקנטאר וכאתבתך עליה וגה לסוסה עדל באעה בקריב מן הדה אלצירה מא נעלם אלסאעה תחקיקה

8 וגה אליך פי אלוקת ואלסאעה קק דינארא מע יוסף אלזכי מנהא ק לכאצתנא וק ללכלטה וגה אליך מן ספאקס מע

9 עתמאן אלספאקסי י אזקאק זית וגראבין צאבון ודנאניר בקית אלק אלאכרה תציר גמיע אלכלטה קק ואנפד איצא

10 לכאצתנא צורה פיהא כ דינאר תם אנפד מע חסין בן אלקרוי ס דינאר לכאצתנא וארתגינא אן תעמל מענא מתל

11 מא עמלנא מעך פכרגת מן סקליה וכתאבתך בדלך מע אלפיוג ווגדת אלכתאן כאסד פי וקת אלזיתון יסוא י דנאניר

12 אלקנטאר // תם // כאתבת ברוך יונה אליי בקית תמן אלעדל לאך נחצל בה זית וכנת מנתטר לה יוגהה אליי אלי אן ונה יראי

13 מולאי אלקאיד ואכרגני אלי ינונש נקתצי לה אלאעשאר וכאן עלי אני נקים זית כתיר לך ולגירך מן מאלי חתי תצל

14 אלצרר פאפרקת דנאניר כתירה וחוולת אלאמר עלי אלסלאמה וכאן אלשי לי
ולך ולגירך מן אהל סקליה מסלמין ויהוד

15 ומן אהל טראבלס ומן אהל אלמהדיה פלמא תפרקת אלדנאניר וצארת ענד
אלבדוין ואבתדאו פי אלגמרה וחאן וקת

16 אקתצאהא וקעת כמא בלגך אלפתנה בין אלסלטאן ובין אלקאיד וזחף עסכר
אלסלטאן לספאקס וכסר עסכר אלקאיד

17 ופתח אכתר אלבלד ואכד מן יד אלקאיד קצור אלסאחל כלהא אלדי עלי
אלבחר ואכתר עמאלתה מלכהא אלסלסאן ונאדא

18 אלסלטאן פי אלמנאזל מן אעטא אלי ספאקסי קפיז זית חל מאלה ודמה ולם
יתבקא פי עמאלת אלקאיד מן אלדי לי

19 עליהם אלאפכאך אלא אליסיר ואמא אלכל פי עמאלת אלסלטאן ובאללה
לקד כאן לי ענד רגל ואחד ק׳ דינאר עלי

20 ה׳ אלאף קפיז זית ורגע פי עמאלת אלסלטאן אללאן לם נאכד מנה שי פבעד
דלך וצלת פי שבועות לספאקס

21 מן ינונש וגדת אלכתאן תחאיא בעת אלעדלין בצבר לסכות אלעדל עלאמת
בן צדקה ועדל בראני פבעת מנהם אל

22 עדלין גמיעא ואחד ב״ו דינאר ואכר ביא׳ דינאר וגב פי אלעדלין עלי אלתכמיס
לאן אלחסאב וצחתה מא יחצרני

23 פי הדא אלוקת מן ק״ע דינאר אלי ק״ס״ה אלי אן נחקק חסאבהם מן מולאי
אלשיך פבעד דלך וצלת אלמראכב ורגע

24 אלכתאן ב״ח דנאניר אלקנטאר פגרי בינגא ובינהם כצום עטים ולולא אלגאה
ואיצא אלקום אמלנא ואשהדנא

25 עליהם באלדנאניר ולם יעלמו אלשהוד אנא בענא מנהם כתאן לאנא טלבנאהם
פי אלדנאניר ואנכרוא אנא בענא מנהם

26 כתאן פמא כאן נאכדו מנהם שי ובאללה לולא ופקנא בהם נאכדו מנהם
אלדראהם ונופקוהם פי אלצרף ואלנקד למא

27 אנהלנא והדא כלה למא יצל אליך מן אלנפע ובאללה מא בקיית כתאני אלא
פי ספאקס וסקליה מא קדרת נביעה אללאן

28 והו באקי מן סנת אן כנת ענדכם ופצלת ביע אלכלטה עלי כאצתי ולקד וצל
כתאב מולאי אלשיך ידכר אנה לם יקבץ

29 בקית תמן כתאן אלכלטה אלי אלסאעה וכאן מרתגי למא יצל מן קבלך
אלסנה אלמאציה פוצל כתאבך תדכר אן וצל גמיע

30 אלשי עלי חאל אלסלאמה ותדכר אמר אלס׳ דינאר אלדי כאנת מע בן אלקרוי
אן וצל אליך כתאב אלשיך אבו אסחק ידכר

31 אנהא וצלת סאלמא ואנה עלי תוגיהה אליך לאנה כשי ידכר לך אנהא צאעת ותסאלנא נכאתבה ונלומה עלי

32 אעאקתהא ואנך תקבצהא מנה בעד אקלאע אלמראכב פקאם ענדנא אנך תקבצהא מנה והו אלדי אכרנא ען כתבת

33 וכאלה לך עליה תם דכרת מא לחקך תלך אלסנה מן אלצעף ואלתוגע ואנך אשתרית עדל ניל ועדל סקט ועדל פלפל

34 בעד אן כלטת אלדנאנר אלתי לכאצתנא ואן כאן ללכלטה קֹקֹ ואניף פֹ דינאר ופי גמלתהא אלצֹ דינאר תבר אלדי

35 וצלת אליך מן ענד ברוך ודכרת אנך אשתרית עדל פלפל וזנגביל ותבקא מן אלדנאניר אמא קֹ דינאר או צֹ דינאר

36 ודכרת אן אלדי חצל לכם פי אלקֹכֹ דינאר כאצתכם קֹיֹדֹ דינאר גיר אלסֹ כרג מנהא לעמראן דינאר ואניף כֹ דינאר סלף

37 כאן לך ענדי אלבאקי אניף צֹ דינאר אצפת אליהא אלדנאניר אלדי תבקאת בעד אלעדל פלפל ואשתרית בהא אלעדל

38 ניל ומא הכדא יגב עליך לאן מא אמרתך בשרי אלניל תם אשתריתה וונהתה ללמהדיה מא לם נאמרך ובעד דלך

39 געלת פיה אלנצף ואלרבע לנא ואלרבע לך פכאן תגעלה חית פעלת הדא ללכלטה ותשתרי לנא נהן בכאצתנא

40 נאזיה מא וצלת אליך בה כתבי ואמא מא אשתריתה ללכלטה מא לי עליך פיה אעתראץ כמא אן מא לך אנת אעתראץ

41 לאכנה פעלת ונהין אשתרית לו מא לם נאמרך וונהתה ללמהדיה והדא יאכי עמל מא נעלם איש הו ולם באללה

....

(שוליים, ימין:)

1 יגמע אללה עלינא

2 ממא אנפד מולאי אל

3 שיך פי תלך אלסנה דינאר

4 ואחד סוי אלכֹ דינאר אלדי

5 כאנת לך סלף והדה אל

6 סֹ דינאר אלתי נרתניהא

7 אלה יעגל עלינא באלכלף

8 ותלומני יאמולאי אלדי לם

9 ننפד אליך פי תלך אלסנה

10 אש הדה אלבצאעה אלתי

11 תאכדת לך ענה לך אולא

12 ד̄ אעדאל אסלפנא עליהא

13 קק̄ דינאר קאמת מעטלה

14 סנתין וארתגינא אן אלס̄

15 דינאר אלדי נעדך לסכנדריא

16 וצלת אליך ואיצא אלד̄

17 דינאר תמן אלזית ואל

18 קטראן דלך קק̄צ̄ר

19 דינאר מא אצ̄ן

20 ד̄ אעדאל

Introductory. (*a*-1) I am writing you this letter, my Lord and Master, may God give you a long life and perpetuate your welfare and happiness, from Māzar, on the 23th of Elul.[1] I am well and happy, (2) thank God, may He be exalted, and may He show you whatever you like of all the best. I inform you, my Lord, that I was expecting your advice, when b. ʿAbd, the letter carrier,[2] arrived; but he brought me (3) no letter from you, which made me extremely fainthearted. He then said to me that he had a letter for me with him, but it was taken away from him in al-Mahdiyya. If it had arrived it would have relieved (4) me, since it would have brought me information.

Export of lead. Mainly there is the matter of the lead, since during the winter it used to be (sold) for eight *rubāʿīs* a *qinṭār,* but as 25 (?) (5) ships arrived it (climbed) back to 14 *rubāʿīs* a *qinṭār.*[3] This is why letters (carried) by the courier are preferred. Your letters arrived with the ships, full of incrimination and blame. Is it not your duty (6) to write me answers to my letters?... so why do you not (hurry) to answer?

Difficulties in imports from the Maghrib to Sicily. I was hoping that you would congratulate me on my arriving safe from al-Mahdiyya and my deliverance (7) from perdition and the horrible circumstances which I would not (wish on) anybody. I turned my mind towards you... times. Even if there were not between us a part-

---

[1] This is said the Muslim way: "As seven days are left of Elul".

[2] *Fayj,* the mail courier, cfr. Goitein, *Med. Soc.,* I, pp. 284-289, and there on p. 286 on the postal agency of the House of ʿAbd. Here we have proof that a *fayj* would carry letters by sea as well (i.e. to Sicily), not solely on land. See the quotation of this passage, Goitein, *ibid.,* p. 271 f.; he reads Ibn ʿAbbūd instead of ben ʿAbd.

[3] Cfr. Goitein, *ibid.,* p. 302.

nership (8) or friendship or companionship you had the duty of doing so. It is now a year since there has been no rest for my worries and my heart is in fear; but the greatest (9) concern that brought me to Mahdiyya was that about your business. First of all, to free the load of indigo and then to send it to you, since it is enough for us (10) that the situation...; but it was the other way around and I was in horrible circumstances, and I was giving away (?) my money and my soul until God looked upon me with an eye of mercy, (11) and felt compassion for me, and showed me His might and blessed me in His forgiveness, not out of ... but out of His mercy, He saved me for His name's sake.[4] (12) It was a tremendous thing, you may ask my Lord and Master Abū Ya'qūb Joseph b. Faraḥ, he will inform you. All this happened through some of our people[5] (13) according to their kindness and mercy; the informers among them denounced me, and even mentioned the load of indigo before somebody of the sultan's retinue. It so happened that (14) I declared:[6] I have no indigo. So I was told: Bring a bondsman. I said: I have nobody to be a bondsman for me. Then somedoby said: Today he says: I have no indigo; but he sold a load (15) of indigo for 200 dinars. So I made every effort until I had it cleared this time. And when I went out from there my sole purpose was to conceal it from any eye. So I went (16) to a group of our people (asking them) to leave it with them, but nobody approached me, out of fear of the sultan, mainly since those evil-doers were Jews, (17) (people) who know every secret;[7] and, by God! — the first to avoid me was your own brother, he did not help me,[8] and (also) your cousin and your (maternal) uncle, and all my friends and your friends; so when I (18) saw this situation and that if another two days passed the indigo would deteriorate, and there was no barge[9] going to Palermo[10] I sent it to the Maghrib; but it was decreed by God, (19) be He exalted, that it deteriorate. The only reason why I did not take it on the barge with me was that I was afraid to do it, since the only way I could board the barge was furtively, concealing myself (fearing) (20) of being questioned by somedoby who would inform the sultan about me. By God! I assumed that if one would find me riding the ship my gains would be gone, with all I had with me. (21) I boarded... without any dinars, not for myself or any people, after having paid a bribe,[11] 11 dinars, that the sultan takes no tax... (22) By God, during this year I had to remit nearly 70 dinars in gold, so I considered it a bargain and I would have paid with pleasure even 500 dinars (23) only to escape these horrible circumstances.

Revenue from oil shipments. I sent you 200 dinars from Mahdiyya. By God! There was with me in Mahdiyya no... (24) the eight (containers?) of oil (carried) by me to Zakkār ben Madyan. By God! There is a remainder of four dinars which I owe, and I wrote to a person whom I hold in the highest esteem, your friend as

---

[4] Ps. 106:8; Hebrew in text.

[5] Evidently Maghribī merchants are alluded to.

[6] *Qawl un* = قَوْلٌ.

[7] *Sōd*, Hebrew in text.

[8] אענגא, reading doubtful.

[9] *Qārib*, see Goitein, *Med. Soc.*, I, p. 305.

[10] *Siqilliyya.*

[11] *Shaḥadt*, Hebrew root.

well, Yaḥyā, the uncle of (25) Ḥasūn, that he lends it for me but he did not do it. I even proposed a quarter of a *qinṭār* out of the load of indigo to find someone who would release me, but I could not find (anyone).

Imports of flax and oil to Sicily. I arrived in (26) Palermo on the day of Rōsh hashānā and found the ships circling the wall. By God and by the truth of the Torah! I did not find in Palermo even a dinar of cash, although (27) I have in it goods for even 2,000 dinars.[12] I put somebody in charge of tying up the flax during the winter, and I found it as it was; only that flax was (worth) (28) in winter 70, and as I arrived I found it was worth 40, and nobody was buying it at all, and there was no space for the ships to enter before I sell the (29) flax and buy for its price something (else) and send it away. Also, I found that oil was worth, five *qafīz*s a dinar.[13] A quarter of the capital is being lost in it. (30) By God! I have no individual share in this oil; all of it is in partnership[14] between me and some Muslims and Jews, people of Sicily.[15] I wrote you before that I (31) left 50 *ziqq*s[16] of oil with my Lord and Master, to be shipped; this is correct, and here are the details: Loaded by a Muslim, 27 *ziqq*s, on which is painted (32) your name and mine; I sent them to Māzar, to Salāma b. Yūsuf al-Qamḥa,[17] to be loaded on the ships going to you. The ship arrived in Shāqqa,[18] after (33) having been driven away by the enemy; and the ship stopped suddenly and (then) sank; and the Muslim seized the oil and sold it in... and bought for its price (34) wheat. Then he went back to Sfax. By God! He did not redeem his capital and he rebuked me: We shall charge you for the loss. The remainder, of 50 (*ziqq*s), was (invested) on the condition (35) that he would load them on the ship of Ben al-Mīn, formerly (of) Mr. Abū ʿAbdallāh.

War in al-Mahdiyya. But then the fleet of al-Mahdiyya sailed to Sfax. (36) He had loaded on the ship six *ziqq*s of oil and five of tar and we were about to load the remainder. Then the news arrived about the fleet, that it was on the attack, (37) so he was afraid to load the remainder. And the fleet arrived and the ship was seized on the very day of its setting sail and the naval units brought it to al-Mahdiyya. All that was on it was unloaded (38) and the sultan seized it — i.e. what was on it — belonging to people of Sfax and to the *qāʾid*.[19]

More matters of oil and tar, in Mazara. Of your six (*ziqq*s) of oil three were unloaded, the rawest of it; they were collected (39) by my Lord Abū'l-Ḥasan, your

---

[12] Literally: For a dinar and 2,000.

[13] It is not clear what quantity of oil it represented, since there were various values of the *qafīz*, see Hinz, *Masse*, pp. 48-50.

[14] *Khulṭa*, meaning full partnership.

[15] The partnership with non-Jews is of special interest, since it was forbidden by Talmudic law, see *B.T.*, *Sanhedrin* 63b, *Bekhorot*, 2b, reinforced by the gaon Sar Shālōm (apparently b. Bōʿaz, Sūrā, 837-847), see *Geʾōnē mizrāḥ ūmaʿarāv*, no. 102.

[16] *Ziqq*, "a skin", see Zabīdī, *Tāj al-ʿarūs*, VI, 371; cfr. Goitein, *Med. Soc.*, I, 485, n. 8; Gil, *JNES*, 34 (1975), 68 ff.

[17] Obviously a nickname, wheat kernel.

[18] Shāqqa, today Sciacca. See Yāqūt, III, p. 237; cfr. Goitein, *Med. Soc.*, I, p. 330.

[19] Evidently *sulṭān* was the local ruler, and *qāʾid* was the Fāṭimid commander.

brother, full as they were, in the presence of Ḥusayn b. Yaḥyā since, when I claimed (them) from the *wakil*[20] in Mazara, Ḥasūn informed me that they (40) arrived and that your brother collected them. So the ship arrived in Mazara and was unloaded, and I collected from it the five (*ziqqs*) of tar and two of oil and there remained with the *wakil* one (*ziqq*); but he said (41) that it was lost; but I owed him the prepayment on account of the 11 (*ziqqs*), eight dinars, so retained them and did not pay him anything that was recorded in your name, but I quarreled with him for a long time and did not take (42) anything... and he claimed the prepayment; so I sold the oil and had a revenue of 42 *rubāʿīs* from it, and I sold the tar, for which I had a revenue of 48 *rubāʿīs*... (margin, right - 1) that there will be a revenue... (2) this way for the supply (3) and the remainder of the prepayment.

Summing up the revenue. Also, (4) I sent you a prepayment on (5) my account for the goods (6) that arrived during that (7) year, 200 dinars (8) carried to you by (9) Mr. Abū Yaʿqūb (10) Joseph b. al-Qābisī, (11) so provided the note[21] reaches (12) you, you will receive 200 (13) dinars, may God order (14) that they arrive safe. I arrived (15-16) in Palermo after letters arrived from Bārūkh that you should not worry (17) about the remainder of the income from the lacquer and that (18) he will send it. I was assuming (19) that you would receive (margin, top) (1) 600 dinars, (2) 200 from Iṭrābulus (3) and 400 dinars from myself. (4) I shall arrange therefore on your account (5) the oil, which is *ca.* (6) 200 dinars; together with (7) the dinars I sent (8) with Mr. Abū (9) Yaʿqūb[22] it will reach you, (10) and the 200 dinars (11) from Iṭrābulus. (12) Indeed they should have arrived, since I received (13) a letter from Bārūkh, (14-15) in which he asks God's protection and prays to Him on our behalf; since I (16) wrote to him (17) saying that you (18) owe nothing. So he prepaid... (*b*-1), 90 *rubāʿīs*, and there remained with us the two empty vases,[23] worth six *rubāʿīs*; total, 96 *rubāʿīs*; also, there remained with us the three biggest and most exquisite vases... (2) to you. They will be carried to Fusṭāṭ by al-Qarawī,[24] and are worth 72 *rubāʿīs*, the revenue of this sale. I already wrote him a number of letters (asking him) to send them to me, but (3) he did not. I hope he either sent them to you or entered their price to your credit. And there is the matter of the load which deteriorated, but we did not leave it with him, since he did not recognize (4) your loss. As to the letter that arrived from my Lord and Master about the debt for the six *ziqqs* of oil and the five of tar, of 34 dinars which were lost sight of there, there was withheld (5) of it 18 dinars for the oil; the vases, six dinars; tar, ten dinars; total, 34 dinars. Also, no prepayment was made. The 96 *rubāʿīs* will be added to the (6) accounting which I (here) bring to your knowledge: We had in partnership four loads of flax which arrived safely in Sfax. Of it my Lord and Master sold one load, for the price of (7) nine dinars a *qinṭār*, and I wrote you about it; a load was sent to Sūsa, sold nearly the same way; at present we do not know it exactly; (8) it was sent to

---

[20] Evidently the *wakīl al-tujjār* is meant, the attorney of the merchants.
[21] *Ṣakk*, from which the word check is derived, cfr. Goitein, *Med. Soc.*, I, p. 245.
[22] Above, margin right, lines 7-10.
[23] *Ṣarfayn* for *ẓarfayn*.
[24] Al-Qarawī, the man of Qayrawān.

you this very time 200 dinars with Joseph al-Zakī, 100 of them for our private account and 100 for the partnership; it was sent to you from Sfax with (9) ʿUthmān al-Sfāqsī, ten *ziqq*s of oil and two sacks of soap, and dinars being the remainder of the other 100 ((dinars); the total of the partnership is 200; there was also sent, (10) to our private account, a purse containing 20 dinars; then there was sent with Ḥusayn b. al-Qarawī 60 dinars to our private account, and we hoped that you will behave towards us as (11) we behaved with you.

Adventures in the Maghrib. Then I left Palermo — I wrote you about it with the couriers. I found that flax was selling badly, whereas the olives were worth ten dinars (12) a *qinṭār*. Then I wrote to Bārūkh to send me the remainder of the revenue from the load of lacquer, to purchase oil with it; so I was looking for him to send it to me, until he sent it. Then (13) my Lord the *qāʿid* saw (it) and called me out to Yanūnash[25] to pay him the *ʿushr*s.[26] I was then about to obtain a big quantity of oil for you and for others from my own money until the arrival (14) of the purses. So I distributed much money and I maneuvered successfully, for the sake of myself and you and other people of Sicily, Muslims and Jews, (15) and also people from Ṭarābulus and al-Mahdiyya; but as I distributed the money and it reached the Bedouin and they began their assembly and it was the time (16) to pay them off,[27] there happened, as you know, the *fitna*[28] between the sultan and the *qāʾid*; the army of the sultan marched to Sfax, defeated the army of the *qāʾid,* (17) conquered the greater part of the city, seized all the forts of the sea shore from the *qāʾid.* The sultan became master of the greater part of his dominion. (18) The sultan proclaimed in (all) localities that whoever gives a *qafīz* of oil to a man of Sfax will have his money and blood unprotected. There remained in the domain of the *qāʾid* (19) only few people owing me money; all of them were in the domain of the sultan. By God! There was a man owing me 100 dinars against (20) 5,000 *qafīz*s of oil, and he fell into the domain of the sultan, so now I did not receive anything from him. After that, on *shāvūʿōt,* I arrived in Sfax (21) from Yanūnash, and found that the flax had recovered. I sold the two loads on credit until *sukkōt,* (namely) the load marked ben Ṣadaqa and a load of a stranger. I sold these (22) two loads together, one for 15 dinars and the other one for 11 dinars. I was forced to give them a reduction of five (dinars),[29] since I had not received the accounting and its verification (23) at that time, from 170 to 165 dinars until their accounting is verified by my Lord; but thereafter the ships arrived and (24) flax fell to eight dinars a *qinṭār,* and there erupted a fierce controversy between us and them; if not for the prestige and also the fact that the people to whom we dictated (the deeds) and were witnesses (25) on the money (payments), without

---

[25] Yanūnash, on the African shore, cfr. Yāqūt, IV, 1042.

[26] Cfr. Goitein, *Med. Soc.*, I, p. 272, quoting it as an example of cooperation between the authorities and the merchants, since he interprets it to mean to collect the tithes; that is, the writer of the letter for the *qāʾid.*

[27] The meaning here is not clear; *jamra* apparently means the gathering of the tribe; by *iqtiḍāhā* perhaps the fulfillment of their (the Bedouin's) promises; or perhaps what he wants to say is that the Bedouin were paid for something.

[28] He calls this struggle *fitna,* since it was between Muslims.

[29] As emerges from what he says further on, this is the meaning of *takhmīs* here.

knowing that we sold them flax, since we claimed money (not flax) from them, and they denied that we sold them (26) flax, we would not have received anything from them. By God! If we had not succeeded in taking the exact sum of money from them, cash money, we (27) would not have gotten off clear.

More accountings. All this (so that) you get a profit. By God! No flax of mine remained, except in Sfax and Sicily, which I was not able to sell now (28) and was left over from the year when I was with you. I preferred to sell (the flax of) the partnership rather than my private one. A letter from my Lord and Master arrived saying that he has not collected (29) the remainder of the revenue from the partnership's flax to this moment. Last year he was hoping that you would send it to bim; but your letter arrived in which you say that the whole (30) sum arrived safely, and you mention the matter of the 60 dinars held by ben al-Qarawī,[30] namely that you received a letter from Mr. Abū Isḥaq saying (31) that they arrived safely and that he was about to dispatch them to you, since he feared to write you that they were lost, in which case you would have asked us to write to him and blame him for (32) his delay. You will collect them from him after the ships sail. So we decided, that you should collect them from him, this is why we delayed the writing of (33) a deed of power of attorney in your favor against him.[31] You then wrote about the disease and suffering which befell you this year; and that you bought a load of indigo and a load of waste[32] and a load of pepper (34) after having put our private monies into the partnership; and that the partnership held 280 and a few dinars, inclusive of the 90 unminted dinars (of gold) which (35) you received from Bārūkh. You wrote that you bought a load of pepper and ginger and there remained of the money either 100 or 90 dinars. (36) You wrote that you had a revenue of 114 dinars from your private 120 dinars, besides the 60;[33] less one dinar to 'Imrān, and 20 dinars and a few, an advance (37) I owed you; the remainder was 90 dinars and a few, to which you added the money that remained after the load of pepper, and with it you bought the load of (38) indigo; but this was not your duty, since I did not order you to buy indigo; still you bought it and sent it to al-Mahdiyya, which I did not order you. Thereafter (39) you set apart three quarters of it for us and one quarter for yourself; this you did as if you were acting for the partnership, but you bought for our private account, (40) suddenly, although no letters of mine reached you concerning this; but concerning what you bought for the partnership I have nothing against just as you yourself have nothing against; (41) but you did it both ways, you bought things I did not order you to and sent it to al-Mahdiyya, and this, brother, is an act which I do not understand. By God!... (margin, right) May God gather us. My Lord and Master sent this year one dinar, besides the 20 dinars which you held as a prepayment and those 60 dinars which I hope God will soon send us their equivalent. My Lord, you blame me for not having sent you this year (anything). What about those wares that you retained a part for yourself, beginning with the four loads for which we prepaid 200

---

[30] See note 24 above.

[31] Namely authorising the receiver of this letter to collect any money Abū Isḥaq owed the writer and his partners.

[32] Evidently of flax.

[33] The lost ones, above, from line 30.

dinars which remained idle for two years? We hoped that 60 dinars which we promised (to send) you to Alexandria reached you, and also the four dinars revenue for the oil and the tar; the total: 294 dinars, which, I think, four loads...

D. The Bodleian Library, Oxford, MS Heb c 28, fol. 61.

Ya'qūb b. Isma'īl, a Spaniard living in Palermo, writes to Nahray b. Nissīm in Fusṭāṭ Around 1050.

ע"א

1 כתאבי לסידי ומולאי אטאל אללה בקאה ואדאם איאם סלאמתה וכאן לה ומעה ופי גמיע אמורה

2 וליא וחאפצה מן אלמסתקר מסתהל אלול אסל אללה אן יערפך ברכתה וברכה מא יאתי בעדה

3 ועַן חאל סלאמה ועאפיא למוליהמא אלחמד ועַן שוק מחקּ לטאלעתך קרב אללה אלאגתמאע פי

4 אכץ אלמואצע ענדה סבחאנה ואלדי תריד עלמה כונת וקת וצולי אלי סקליא סאלת אבי עַן אלאנ[דאל]

5 אלכתאן אלדי כאנת בינגא וערפני אנה לם יקבקּ סוא עדלין אלדי כאנת פי קארב אלדואמה וסאלתה

6 עַן אלעדל אלדי כאן פי מרכב אלשיך אבי עבדאללה קאל וצל אלמרכב ולם יצל לי פיה כתאב ולא

7 עלמת אן לנא פיה שי ולם נקבקּ מנה שי פ/ס/אלנא עַן אלעדל אלי אבי אברהים בן עמי פקאל קבצת

8 מנה אעדאל בסאמיכם אלי אנסאן וקד זאדני אלעדה עדל וערפנא אלעלאמה פוגדנאה ענדה וקד

9 באעה וקבצנא תמנה מנה וקד אוביע מן גומלת אלעדלין אלדי כאנת פי אלדואמה עדל וכונגא עלי

10 ביע אלעדל אלתאני אלי אן וצלת אלמראכב והו אליום באקי וקד זאד אלכתאן ונהן עלי ביעה אן

11 שא אללה ואמא אלעדל אלראבע מא לה כבר קד וצל אבי אלפרג בן אסד וסאלתה לעל יגדה פי אל

12 אשפילי פלם יגד לה דכר לאן גמיע מא כאן פי אלאשפילי אנהרש ואבתלאת אלאזעדאל ונהב [[אל]]

13 צאחב אלמרכב אעדאל אלנאס ולולם יכון אבי אלמגמעה לם ינגמע מן גמיע מא כאן מעה אלי

14 אצחאבנא שי וקד קבצת מנה תמן אלעדלין אלמביועה לאני לונת מחתאג אלי
כרוג אלבנת וקבץ

15 אבי אלנצף ואמא אללולו באקי מנה אלבאבה אלגיידה יא רב> אלק ואלתאניא
ו רב> ונצף ואלדארצין

16 באקי לאן אוביע ה רב> אלמן וקד וצל אלסנה מנך שכירה בראיה עוד ולם
נעלמו אן כאן הי

17 לכאצתך ולא ללכלטה לאן לם נראו מנך כתאב אדא אנך וגהת אלעדל מתאע
אלי אטראבלס וקד

18 כתבת אלי בדוך אן תפצל אללה בוצולה יביעה וירד תמנה אליך וארגו אנך
ביעת אלדוסתרי פנטר

19 גמיע מא חצל ענדך תסתופיה ונסתופי נחן מא חצל ענדנא ותכתב אלינא במא
חצל ענדך בעד רגוע

20 תמן אלמתאע אליך אן שא אללה פאן גאז לך שי נונהו אליך ואן גאז לנא
ענדך שי תוגהו אלינא אן

21 שא אללה וקד כאן אתפק אלי אלפצל בן אלדיין אלצפר אלי אנדלס ותרך
ענדי חסאב וסרד וסאלני

22 נוגהא אליכם ונכתב אליכם באלחסאב והדא שרח אלחסאב אלדי תרך ענדי
דכר אן צח פי תמן אל

23 עדלין אלכתאן אלדי בינך ובין מולאי אלשיך אבו אלסרור תמד רב> חבה
חבה תנקץ חבה בעד אלסלפה

24 ואלמונה ברג מן דאלך סלפה אלעדל אלדי חומל אליכם עאם אול ומונתה
כב רב> גיר קיר, ונצף אלבאקי

25 תכב רב> וה חבוב ודכר אן צח פי תמן אלעדלין אלכתאן אלדי לכאצת
מולאי אלשיך אבי אלסרור

26 בעד אלמונה ואלסלפה כאמלה קקפב רב> חבה חבה תנקץ חבה ונצף יכון
גומלה תמן אלד אעדאל אל

27 מדכורה מן אלעין תשד רב> חבה חבה תזיד ג חבוב ונצף אושתרי לכם מן
דאלך רבאעיא רומיא

28 וזנהא קעד דינ גיר תלת ואזנה תמנהא תפד רב> חבה חבה ואשתרי לכם ד
ארטאל חריר בטרוחהא

29 אלתמן נא רב> ונצף גיר חבין חבה חבה יכון גומלה תמן אלחריר ותמן אלרבאעיא
אלרומיא תקלה רב>

30 ונצף גיר חבין ובקי לכם במאזר ען אלכתאנין נג רב> ונצף גיר חבין חבה חבה
דכר אנה כלף יוסף בן

31 הרון //אלצבאג// יקבצה ויונהא אליכם מן מאזר ותרך ענדי סירה פיהא קקטו רב> חבה חבה יוצאף [דאלך] אלי תמן

32 אלחריר ואלרבאעיא אלרומיא יכון אלגומלה תתד רב> גיר קיר> דהב גאז לה ענדכם מן //בעד// תמן אלד אעדאל

33 אלכתאן ק רב> תנקץ קיראטין אלא [[נצף חבה ודכר אי גאז לה ענדכם פד רבאעי מונה וסלפה כאן

34 וזנהא ען אעדאל אלדי אנפדהא לכם עאם אול וערנפי אן תרך במאזר עדל כתאן [[ ]] מביוע פי אלדמונש

35 בינך ובין אלשיך אבי אלסרור וקד כלף יוסף בן הרון אלצבאג יקבצה לה ויונהו אליכם מע חסון בן

36 יצחק וקד דפע לי אבו אלפצל סירה פיהא קי רב> חבה חבה דכר לי אנהא לכאצתך תמן ניל

ע''ב

1 וקד אסתכרת אללה עז וגל ווגהת לכם מע אבי סעיד מימון בן יעקב [[סותר]] סורתין פי אלואחדה

2 צ דינ> ואזנה רומיא עדדהא קכ רב> יסי אלסורה אלתאניא קקטי רב> הבט חבה נקד סקליא

3 עדדהא קקכא רב> והו ראכב פי מרכב אלשיך אבי עבדאללה כתב אללה סלאמתה ווגהת איצא

4 לכם סירה מע אבי עלי חסון בן יצחק אלאספאקצי סורה פיהא פד דינ> גיר תלת ואזנה רומיא

5 עדדהא שפס רב> ווגהת איצא מע אבי עלי חסון לכאצתך סורה פיהא קי רב> חבה ח[בה] עדדהא

6 קיג רב ודרהמין ונצף ותמן והי תמן ניל אללה יכתב סלאמה אלגמיע ושד לכם אלד ארטאל אל

7 חריר פי רזמה לכלף בן מוסי אלצאיג סתרת ואוסקת אלרזמה פי מרכב אלסידה צחבה אבי אל

8 אלשיך אבי עבדאללה צחבה אבי אלחסין אלתניסי כתב אללה סלאמה אלגמיע וגמע עליכם

9 וקד ערפני אבי אלפצל בן אלדיין אן בקי ענדה תמן עדלין כתאן אלואחד כאן עליה בן אל

10 תאהרתי רישעה ואלתאני כאן עליה יוסף בן אסמעיל אלתאהרתי והו מא יעלם למן הי וקד

11 בקי תמנהא ענדה פסאל פתסאל למן הי ·דכר אנה מסך תמנהא אלי אן יצל אליכם אלעדלין אלדי

12 כאנת פי אלאשפיי אלי קבצ̇הא אבי יעקב יוסף בן אלגראבליא אעלמתך דאלך וכאן צפרה

13 גת לם ילחק יכאתבכם אסל אללה אן יכתב סלאמתה ועלי כאצה רוחך אפצל אלסלם ועלי

14 סידי אבי עמראן סהרך אלסלם ותקרי סלאמי עלי ס·דנא אלרב ותעלמה שוקי אליה וקד

15 אפגענא פי רבי מצליח נ·ע אסל אללה אן יפסח פי מודתך וקד בלגי מא גרא עליך מן עיגך

16 אסל אללה אן יתמל ענך ואן יחסן לך אלעאקבה ועלי כאצה רוחך אפצ̇ל אלסלם ועלי גמיע

17 מן תחוט ביה עגאיתך אלסלם ועלי גמיע אצחאבנא ומן סאל ענא אלסלם ותקתי באללה וחדה

18 תקרי סלאמי עלי סידי אבי אסריר בן אלשיך אבי יצחק בן סגמאר וארגו ועליך אתכאלי

19 אנך קבצ̇ת מנה אלדינארין י·ע קיר̇ < אלדי חלתך בהא עליה ופי טי כתאבי הדא כתאב אלי אבי אל

20 שיך יוסף בן סהל אלברדאני תתפצל תונהו אליה אלי ציר אן שא אללה עז וגל מע אלסלאמה

21 ואלסורתין אלדי כאנת מע חסון בן יצחק רגעת מע ·עקב בן יצחק אלאנדלסי בן עמתי

22 והי ראכב פי מרכב אלס·דה ואלד̇ ארטאל אלחריר אלדי כאנת פי אל·זמה רגעת פי אל

23 בורג מע טיב גלאם כלוף בן מוסי אלצאיג והו ראכב פי מרכב אלסידה

(הפוך :)

1 לסידי ומולאי אבי יחיי רבי נהראי בן נסים נ·ע מן יעקב בן אכ·יציל אלאנדלסי נ·ע

2 אטאל אללה בקאה ואדאם סלאמתה ·רעאיתא

יצל אלי מצר אן שא אללה עז וגל
בלג תוגר

Introductory. (*a*-1-2) (I am writing you this) letter, my Lord and Master, may God give you a long life and perpetuate your welfare and be near to you and protect you in all your affairs, from my home,[1] on the first of Elul, I beg God to let you know its blessing and that of all the forthcoming (months). (3) I am well and in good health, thanks to the Master of both,[2] but I am sincerely longing to see your face. May God bring near our meeting together in (4) His most noble place,[3] may He be praised.

Imports to Sicily. As to what you wanted to know. When I arrived in Palermo[4] I asked my father about the loads (5) of flax that we had in partnership and he informed me that he only received two loads, which were on the barge of al-Dawwāma.[5] I asked him (6) about the load which was on the ship of Mr. Abū 'Abdallāh; he said that the ship arrived, but no letter arrived with it for me, so I did not (7) know that there was anything for us on it, so we did not collect anything from it. We asked about the load for Abū Ibrahīm, my cousin, and he said: "Somebody collected (8) loads with your names[6] from it for some person; I had one load above the (listed) number"; and he gave us the mark,[7] so we found (that it had been) with him but he already (9) sold it. So we collected its revenue from him. Of the whole of the two loads that were on (the barge of) al-Dawwāma one load was already sold and we were about to (10) sell the other load, but then ships arrived and it still remained, to this day; but now flax already rose and we are about to sell it, with (11) God's will. As to the fourth load, I have no idea of it. Abū'l-Faraj b. Asad already arrived and I asked him to look after it on (the ship of) al-(12-13) Ishfīlī,[8] but he found no mention of it, since all that was on (the ship of) al-Ishfīlī fell to pieces,[9] and the loads deteriorated and the ship owner robbed people's loads, and if there were not my father to gather it nothing of all that was with him would have been gathered for (14) our companions. I already collected from him the revenue for the two loads that he sold, since I needed (money) for the marriage of my daughter and (15) half of it was collected by my father. As to the pearls, the better sort of them remained, 11 *rubā'īs* for a hundred and the second sort six *rubā'īs* and a half. The cinnamon (16) is left over, since it sold five *rubā'īs* a *mann.*[10] This year a small sack of it arrived from you, sawdust of the wood, of which we do not know whether it (17) is yours privately, not of the partnership, since we received no letter from you when you sent the load of

---

[1] Meaning from Palermo.

[2] I.e. to God, Master of welfare and health.

[3] Jerusalem.

[4] Siqilliyyā.

[5] *Dawwāma*, whirlpool.

[6] *sāmīkum*, for *asāmīkum*.

[7] *'Alāma*.

[8] The Sevillan; generally one finds *Ishbīliyya* (from Hispalis).

[9] Root هرش, in the meaning of bursting of a bale and loss to consignment, cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, I, p. 487, n. 30.

[10] *Mann*, apparently the Egyptian one, of 812.5 grams, see HINZ, 16.

[11] Evidently what he says means that ships going from Alexandria to Tripoli (of Libya) would call at Palermo on their way and bring letters with them.

the private goods to Tripoli.[11] I already (18) wrote to Bārūkh that if it arrives, with God's favor, he should sell it and return the revenue to you.

Various accountings of flax, silk, and Byzantine coins. I hope you sold the Tustarī (clothes). Now see (19) the total of the revenue you had and settle it and we shall settle our revenue. So write us what your revenue was after the return of (20) the revenue of the private goods to you, with God's will. If there is a balance in your favor we shall send it to you, and if there is a balance in our favor send it to us, with (21) God's will. Abū'l-Faḍl, the son of the Judge,[12] happened to travel to Spain and he left with me an accounting and purses (?)[13] and asked me (22) to send them to you, and to write the accounting to you. Here are the details of the accounting he left with me: He mentioned that the exact revenue for the (23) two loads of flax shared by you and my Lord and Master Abū'l-Surūr was 444 *rubā'ī*s, counted,[14] of which one *ḥabba*[15] should be deducted for the prepayment (24) and the supply. From it one should deduct the prepayment for the load carried to you last year and its supply, 21 *rubā'ī*s and 22 1/2 *qīrāṭ*s. The remainder: (25) 422 *rubā'ī*s and five *ḥabba*s. He mentioned that the exact revenue for the two loads of flax belonging privately to my Lord and Master Abū'l-Surūr (26) after deducting the (amount for) supply and prepayment was full 282 *rubā'ī*s, counted, of which one has to deduct one *ḥabba* and a half; total for the four above mentioned loads, (27) in gold: 704 *rubā'ī*s, counted, and three and a half *ḥabba*s. Of this there were bought for you Byzantine *rubā'ī*s (28) weighing 173 2/3 dinars by weight, their price being 484 *rubā'ī*s, counted.[16] Also, there was bought for you four *raṭl*s silk, inclusive of their tare, (29) costing 51 1/2 *rubā'ī*s less two *ḥabba*s, counted. Total cost of the silk and the Byzantine *rubā'ī*s: 535 1/2 *rubā'ī*s (30) less two *ḥabba*s. To your credit there remained in Mazara with the dealers in flax 53 1/2 *rubā'ī*s less two *ḥabba*s, counted. He mentioned that he appointed Joseph b. (31) Marūn al-Ṣabbāgh[17] to collect it and send it to you, from Mazara. He left me a purse with 215 *rubā'ī*, counted, which is to be added to the cost of (32) the silk and the Byzantine *rubā'ī*; total: 804 *rubā'ī* less one *qīrāṭ*[18] in gold. You owe him for the cost of the four loads (33) of flax 100 *rubā'ī*s less two *qīrāṭ*s less half a *ḥabba*. He mentioned that you owe him 84 *rubā'ī*s for supply and prepayment which he (34) paid for loads he sent you last year.

Flax sold to Demone. He informed me that he left in Mazara one load of flax sold to Demone, (35) in partnership between you and Mr. Abū'l-Surūr; he appointed

---

[12] Apparently son of Maṣlīaḥ b. Baṣaq, see above, p. 95.

[13] *Surar*, apparently for *ṣurar*. So also *sūrar*. So also *sūra* instead of *ṣurra*, below, line 31.

[14] Evidently this is the meaning of *ḥabba ḥabba* (grain by grain i.e., penny by penny), as opposed to weighed.

[15] A *ḥabba* was generally 1/84 of a dinar (in gold), cfr. GIL, *Documents*, p. 191, n. 8; but here it is calculated as a quarter of a *qīrāṭ* i.e., 1/96 of a dinar, or 1/24 of a *rubā'ī*.

[16] 484 *rubā'ī*s i.e., quarter dinars, would be 121 dinars; it emerges that the weight of the Byzantine coins was much smaller than that of the Muslim ones.

[17] The dyer.

[18] This is the total of 535 1/2 etc. (line 29), plus 53 1/2 etc. (line 30), plus 215 (line 31).

Joseph b. Harūn al-Ṣabbāgh to collect it for him and send (the money) to you with Ḥasūn b. (36) Isaac.

More accountings, for indigo, flax, silk etc. Abū'l-Faḍl handed over to me a purse with 110 *rubā'īs*, counted, saying that it is for you privately, the revenue for indigo. (*b*-1) I asked for the favor of God, may He be exalted, and sent you with Abū Sa'īd Maymūn b. Jacob two purses, the one containing (2) 90 Byzantine dinars, weigher, totaling 420 *rubā'īs*,[19] and the other purse containing 215 *rubā'īs*, counted, of Sicilian mint, (3) totaling *rubā'īs*. He travels by the ship of Mr. Abūs' Abdallāh, may God grant him safety. I also sent (4) you a purse with Abū 'Alī Ḥasan b. Isaac al-Isfāqṣī, containing 83 2/3 byzantine dinars, weighed, (5) totaling 389 *rubā'īs*. I also sent with Abū 'Alī Ḥasūn, for you privately, a purse containing 110 *rubā'īs*; counted it numbers (6) 113 *rubā'īs* and two and half and a eighth dirhams, being the revenue from the indigo; may God grant safety to all this. One packed for you the four *raṭls* (7) silk in a bale belonging to Khalaf b. Mūsā al-Ṣā'igh;[20] the bale was convered and loaded on the ship of al-Sayyida[21] (held) in partnership with the father of (8) Mr. Abū 'Abdallāh and Abū'l-Ḥusayn al-Tinnīsī, may God grant safety to all this, and protect you. (9) Abū'l-Faḍl, the son of the Judge, informed me that there remained with him the revenue of two loads of flax, the one inscribed ben al-(10) Tāhirtī and Yish'a, and the other one inscribed Joseph b. Isma'īl al-Tāhirtī, but he did not know whose they were and (11) the revenue for them remained with him. He kept searching whose they were, and said that he withheld the revenue from them until the two loads which (12) were on the ship of al-Ishfīlī reach you and are collected by Abū Ya'qūb Yūsuf b. al-Gharābiliyya;[22] this to your knowledge. He departed (13) hastily,[23] so he did not have time to write you; I ask God to grant him safety. My best wishes to your honored person, my Lord, and to (14) my Lord Abū 'Imrān, your son-in-law; wishes also to my Lord al-Rav;[24] inform him that I long for him. (15) We were hurt by the death of R. Maṣlīaḥ, of blessed memory; I ask God that he gives you a long life. Also, I was informed of what you had to suffer from your eye. (16) I ask God to look upon you and to grant you a good outcome. Best wishes to you, my Lord, and to all (17) your family, and to all our people and to whomever asks about me; I trust in God alone. (18) Give my wishes to Mr. Abū'l-Surūr, the son of Mr. Abū Isḥaq b. Sighmār. I hope and rely upon you, (19) that you collected from him the two dinars and 19 *qīrāṭs* which I cleared from you on him.[25] Enclosed in this letter of mine there is a letter to the father of (20) Mr. Joseph b.

---

[19] Cfr. note 16 above.

[20] The silversmith.

[21] The Lady, apparently a lady of some ruler's family.

[22] The son of the clan of sieve makers, cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, I, p. 410, n. 13 (referring to this spot).

[23] جثّ instead of جدّ (cfr. Biberstein-Kazimirski *s.v.*).

[24] See above, A, *b*, line 22 and note 18.

[25] The writer, Ya'qūb b. Isma'īl, had a payment order to that Abū'l-Surūr and he made a *ḥawāla* i.e. transferred the payment to the addressee, Nahray b. Nissīm, by signing an additional order on the same note.

Sahl al-Baradānī,[26] kindly send it to him to Tyre, with the will of God, may He be exalted, with my wishes. (21) The two purses that were with Ḥasūn b. Isaac returned with Jacob b. Isaac al-Andalusī, the son of my (paternal) aunt. (22) He travels on the ship of al-Sayyida. The four *raṭls* of silk that were in the bale returned to the (23) *burj*,[27] with Ṣayyāb, the slave[28] of Khulūf b. Mūsā al-Ṣā'igh.[29] He travels on the ship of al-Sayyida. (The addr,ess:) To my Lord and Master Abū Yaḥyā R. Nahray b. Nissīm, of blessed memory, may God give him a long life and perpetuate his welfare and protection; from Ya'qūb b. Isma'īl al-Andalusī, of blessed memory; may it arrive to Fusṭāṭ, with the will of God, may He be exalted. Deliver and you will receive reward.[30]

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

Amari, M., *Storia dei musulmani di Sicilia*, Catania 1933.

Ashtor, E., *Palermitan Jewry in the Fifteenth Century*, in *HUCA*, L (1979), pp. 219 et ss.

Assaf, S., *Texts and Studies in Jewish History* (in Hebrew), Jerusalem 1946.

Biberstein Kazimirski, A. de, *Dictionnaire arabe-français*, reprint, Paris 1960.

BM = The British Museum (Geniza manuscripts).

Bodl. = The Bodleian Library, Oxford (Geniza manuscripts).

Cedrenus, Georgius, *Compendium historiarum*, Bonn 1838/9 (*CSHB*).

DK = The David Kaufmann Geniza Collection, Budapest.

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden 1927.

Dropsie = The Dropsie University Geniza Collection, Philadelphia.

EI = *Encyclopaedia of Islam*.

Elisséeff, N., *Damas à la lumière des théories de Jean Sauvaget*, in *The Islamic City* (A.H. Hourani and S.M. Stern eds.), Oxford 1970.

ENA = The E.N. Adler Geniza Collection, at the Jewish Theological Seminary, New York

Al-Ghāfiqī, *The Book of Simple Drugs* (Arabic, abridged version by Abū'l-Faraj Bar-Hebraeus, M. Meyerhof and G.P. Sobhy eds.), Cairo 1937.

Gil, M., *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza*, Leiden 1976.

Gil M., *The Scroll of Evyatar as a Source for the Struggles of the Yeshiva of Jerusalem* (in Hebrew), in *Jerusalem in the Middle Ages* (B.Z. Kedar ed.), Jerusalem 1979.

Gil, M., *Supplies of Oil in Medieval Egypt*, in *JNES*, XXXIV (1975), pp. 63 et ss.

Goitein, S.D., *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973.

Goitein, S.D., *A Mediterranean Society.*, Berkeley 1967 et ss.

Goitein, S.D. *Sicily and Southern Italy in the Cairo Genizah Documents*, in *Archivio storico per la Sicilia Orientale*, LXVII (1971), pp. 9 et ss.

Golb, N., *A Judaeo-Arabic Court Document of Syracuse, A.D.* 1020, in *JNES*, XXXII 1973), pp. 105 et ss.

Harkavy, A.E., *On R. Samuel ha-nagid* (in Hebrew), *Me'assēf* (ed. L. Rabinowicz), St. Petersburg 1902.

---

[26] The Baradānīs, a famous family of Baghdadī extraction, see the references in the article by SCHEIBER, Salomon, pp. 341 ff. In this period they lived in Tyre.

[27] The tower, apparently in the port of Palermo.

[28] *Ghulām*; perhaps: employee.

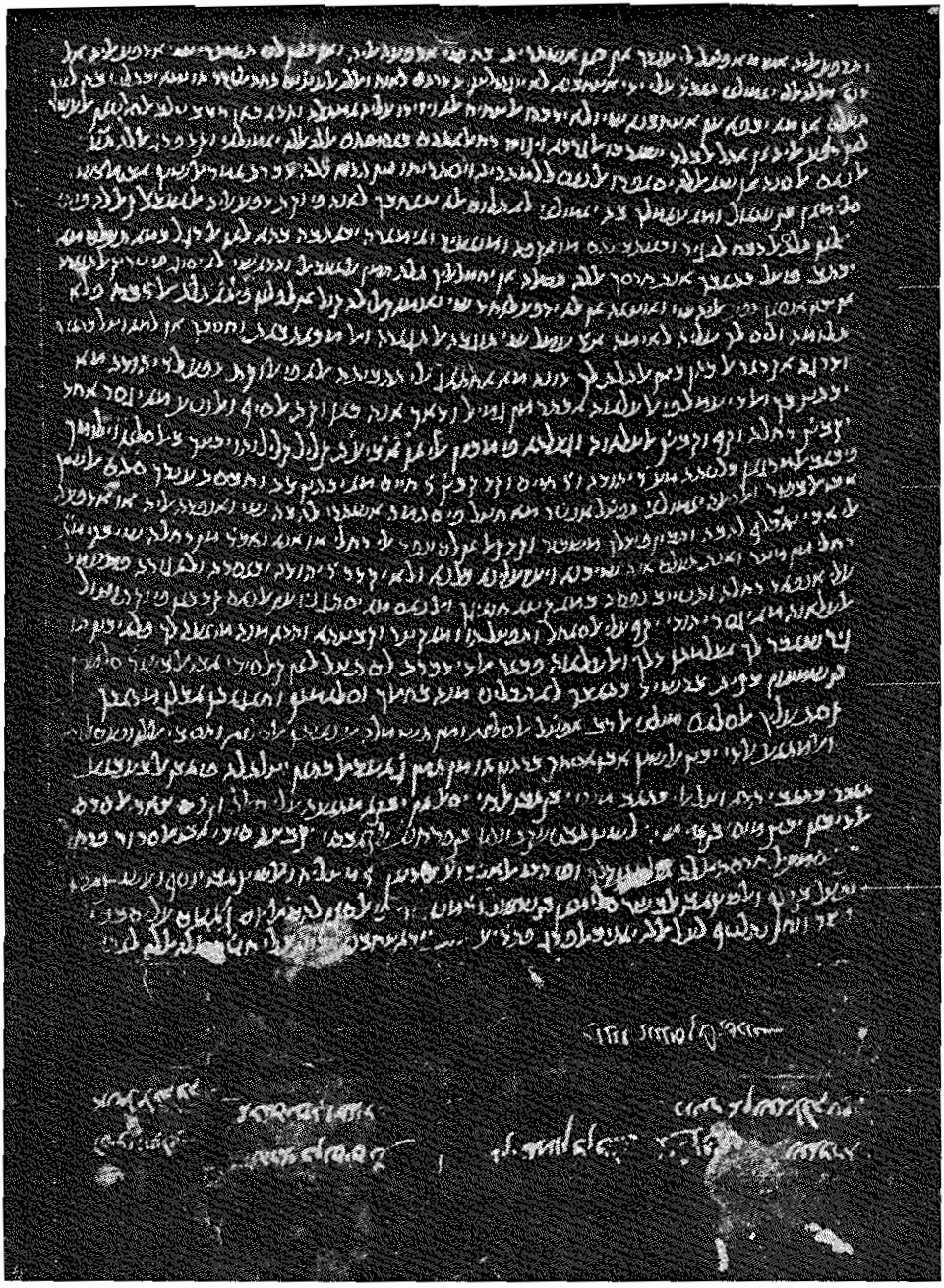
[29] Cfr. above, line 7.

[30] Reward from God; the formula *ballıgh tu'jar* means that the letter is being carried not for payment, but as a personal favor, cfr. GOITEIN, *Med. Soc.*, I, p. 284.

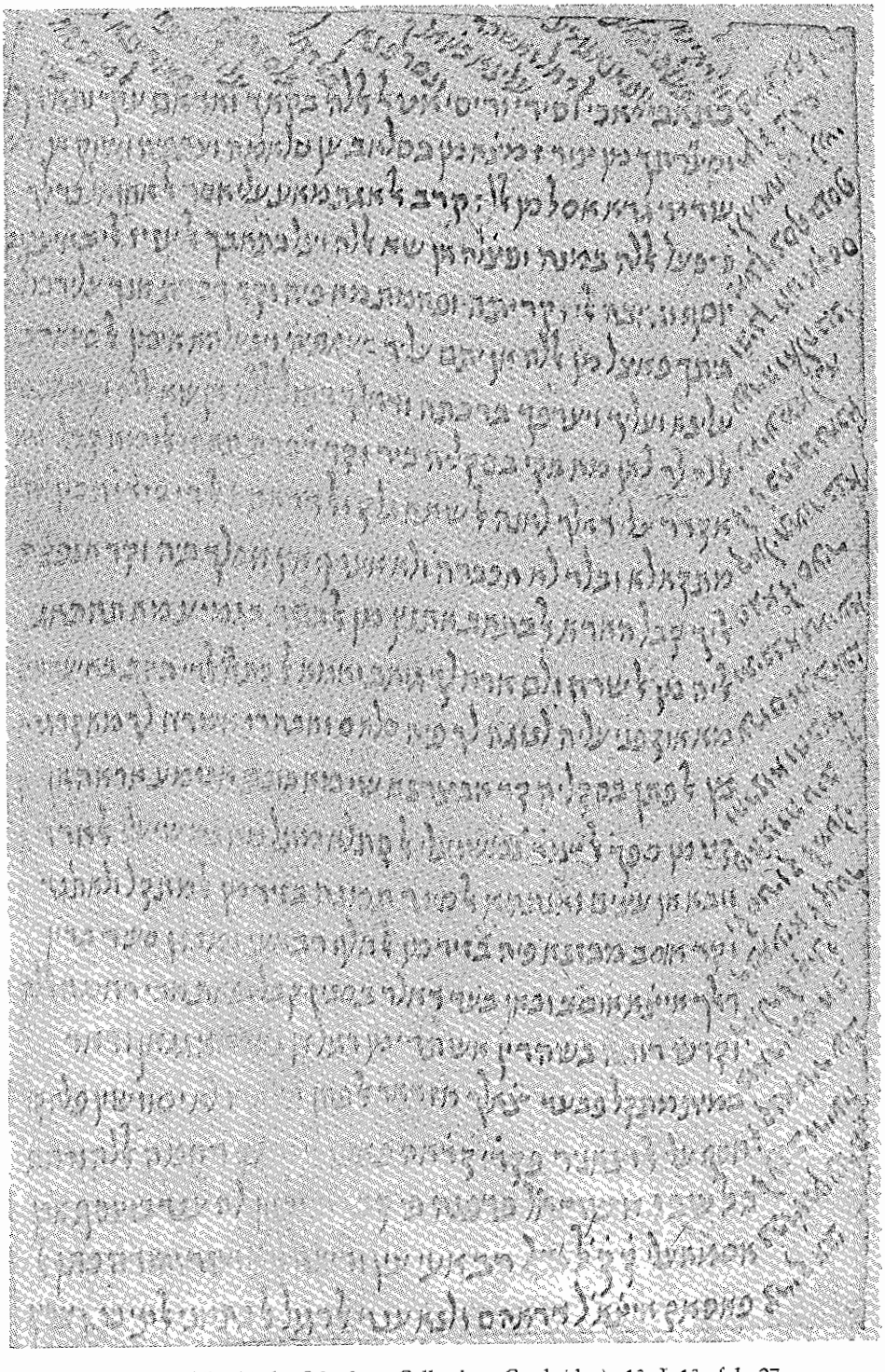
Hinz, W., *Islamische Masse und Gewichte*, reprint, Leiden 1970.
Ibn al-Athīr, 'Alī b. Aḥmad, *Al-kāmil fi'l-ta'rīkh*, Beirut 1965.
Ibn Ḥawqal, muḥ. b. 'Alī, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, reprint, Leiden 1967.
Idris, H.R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris 1962.
Idris, H.R., *Commerce maritime et kirāḍ en Berbérie Orientale*, in *JESHO*, *IV* (1961), p. 225.
Joseph b. Judah b. Jacob Ibn 'Aknīn, *Divulgatio mysteriorum* (Comment. in Cant.) (ed. A.S. Halkin), Jerusalem 1964.
Lewin, B.M., *A Fourth Fragment of R. Maṣliah's Letter to R. Samuel, the Nagid* (in Hebrew), *Ginzē qedem*, III, 1924/5, pp. 67 et ss.
Lewis, A.R., *Naval Power and Trade in the Mediterranean, A.D.* 500-110, Princeton 1951.
Maimonides, Moses, *Sharḥ Asmā'al-'uqqār* (*Un glossaire de matière médicale*) (ed. M. Meyerhof), *Mémoires présentés a l'institut d'Égypte*, XLI, Cairo (IFAO) 1940.
Mann, J., *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs* [2], N.Y. 1970.
MGH = *Monumenta Germaniae Historica* (*SS* = Scriptores)
Mosseri = The Mosseri Geniza Collection (in private ownership).
Neubauer, A., *Mediaeval Jewish Chronicles*, Oxford 1887, 1895.
Poznanski, S., *Ephraim b. Shemaria de Fostat, REJ*, XLVIII (1904), pp. 145 et ss.
Qimḥī, David (The Radaq), *Commentary on Psalms* (Hebrew) (ed. A. Darom), Jerusalem 1971.
Scheiber, A., *Salomon b. Nachum al-Baradānī's Begrüssungsgedicht an Abraham Netira*, in *Acta Orientalia* (Budapest), XXX (1976), pp. 341 et ss.
Simone, A. de, *Palermo nei geografi e viaggiatori arabi del medioevo*, in *Studi magrebini* (Napoli), II (1968), pp. 129 et ss.
Starr, J., *The Jews in the Byzantine Empire*, Athens 1939.
TS = The Taylor Sehechter Genizah Collection, at Cambridge University Library.
Vasiliev, A.A., *History of the Byzantine Empire*, Madison 1961.
Yāqūt b. 'Abdallāh al-Rūmī, *Mu'jam al-Buldān*, Leipzig 1866.
Zunz, L., *Zur Geschichte und Literatur* [2], Berlin 1919.

The author herewith expresses his gratitude to the directors and trustees of the following libraries and Geniza collections, for the supply of photocopies of the manuscripts, and for granting the permission to publish them: The David Kaufmann Collection, Budapest; the University Library, Cambridge; the Library, Dropsie University; the Bodleian Library, Oxford.

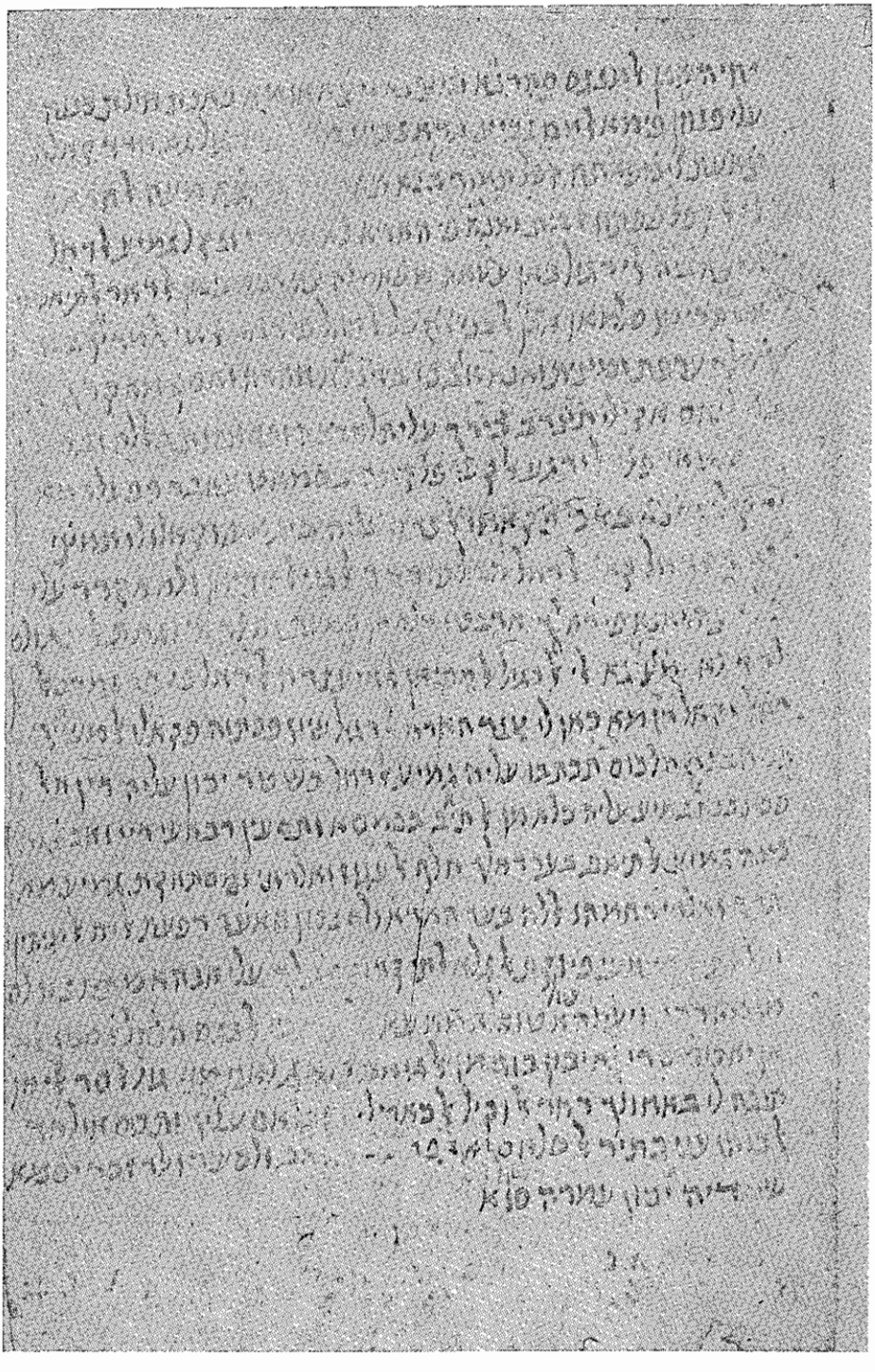
1a (app. A) - DK (The David Kaufmann Collection, Budapest), 22.



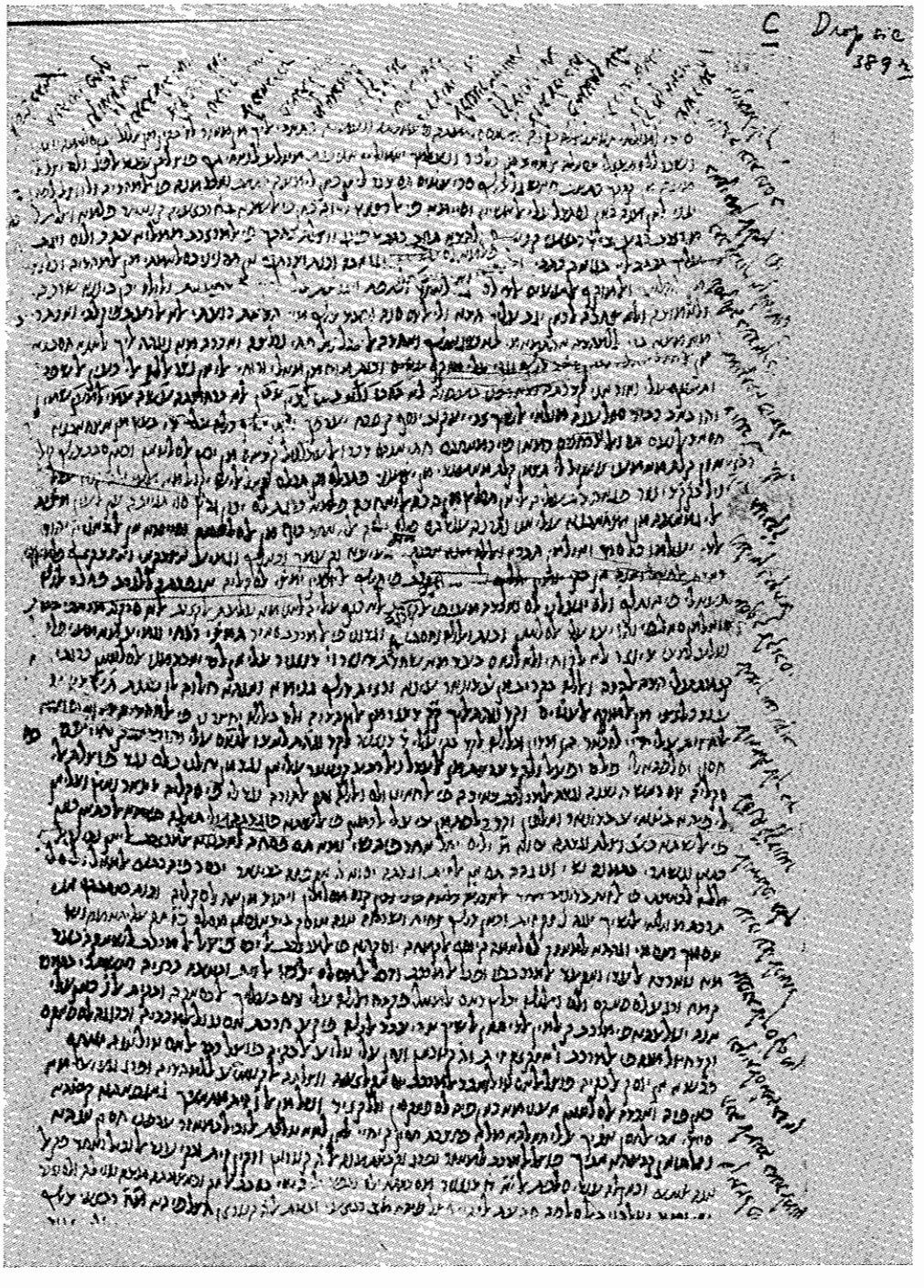
1b (app. A) - DK (The David Kaufmann Collection, Budapest), 22.



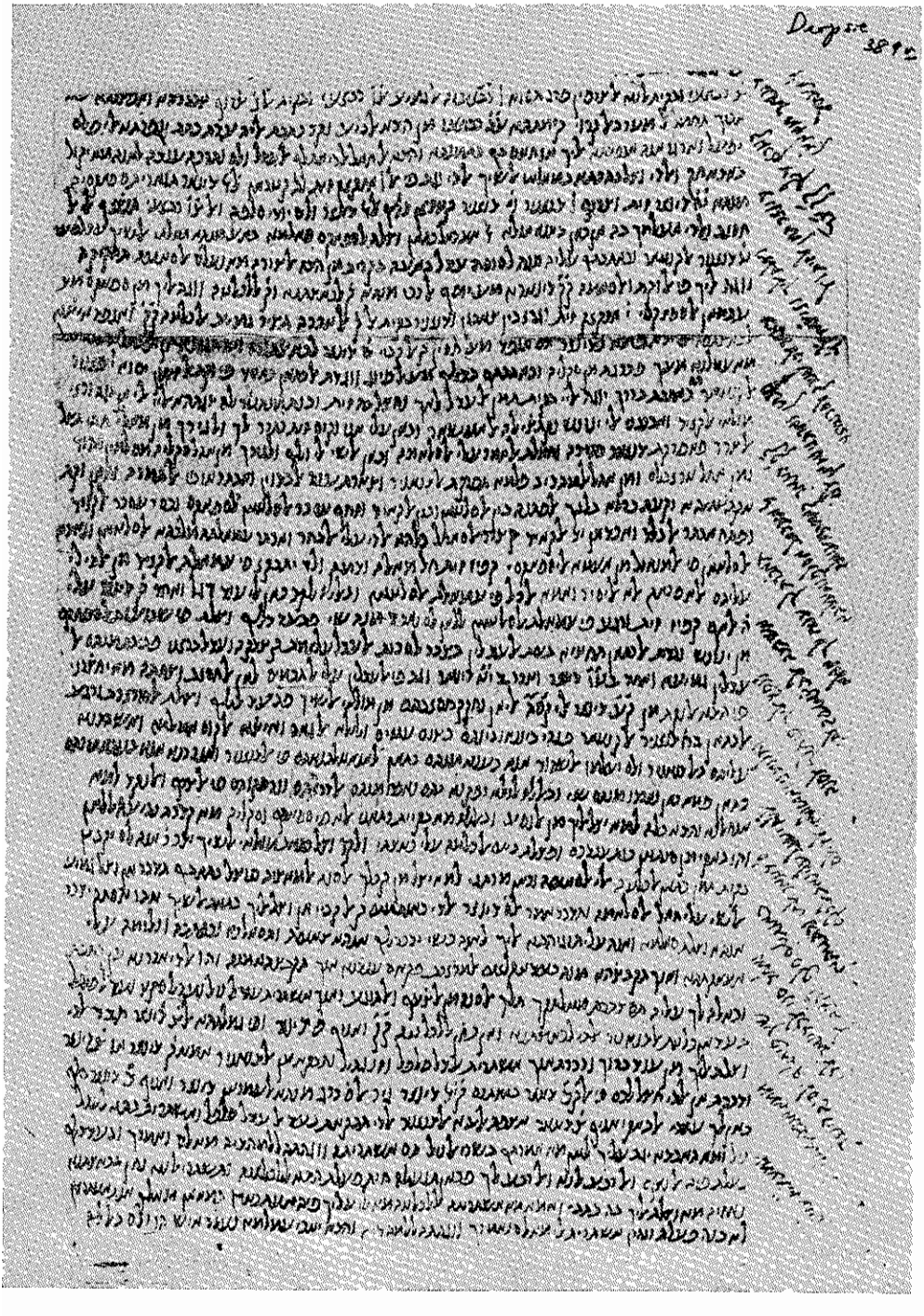
2a (app. B) - TS (The Taylor-Schechter Collection, Cambridge), 13 J 13, fol. 27*r*.



2b (app. B) - TS (The Taylor-Schechter Collectio, Cambridge), 13 J 13, fol. 27*v*.



3a (app. C) - Dropsie (The Dropsie University, Philadelphia), 389*r*.



3b (app. C) - Dropsie (The Dropsie University, Philadelphia), 389*v*.

4a (app. D) - Bodl. (The Bodleian Library, Oxford), MS Heb c. 28, fol. 61*r*.

4b (app. D) - Bodl. (The Bodleian Library, Oxford), MS Heb c. 28, fol. 61*v*.

ROBERTO BONFIL

TRA DUE MONDI

Prospettive di ricerca sulla storia culturale degli Ebrei dell'Italia meridionale nell'alto Medioevo.

Sappiamo tutti benissimo quanto, nella penombra documentaria che circonda la storia degli Ebrei d'Italia nell'Alto Medioevo [1], « sa di sale quel salir e scender per le scale » di un racconto storico che par veramente *altrui* [2];

---

[1] Penombra documentaria non significa, naturalmente, assenza di documenti. Documenti ce ne sono, e anche molti. Ma si tratta per lo più di menzioni generiche, talvolta deformate da tendenziosa ottica cristiana medievale. Di qui la difficoltà di dare un volto alle persone di cui si registra la presenza, e tanto più, di scrutarne la psicologia di gruppo, quella psicologia, cioè, che, dettando norme di comportamento peculiari del gruppo viene a definirne i parametri culturali in senso lato.

Una nota bibliografica sulle pubblicazioni, anche solo recenti, relative agli ebrei dell'Italia meridionale rischierebbe di essere sproporzionatamente ampia. Mi limiterò, dunque, a rimandare alle bibliografie di ATTILIO MILANO (*Biblioteca historica italo-judaica*, Firenze 1954; Supplemento per gli anni 1954-63, Firenze 1964; Supplemento per gli anni 1964-1966, *RMI*, XXXII [1966], Appendice), che saranno presto completate dall'aggiornamento edito a cura della *Diaspora Research Institute* dell'Università di Tel-Aviv (in corso di stampa). Accanto a quelle segnalerò soltanto i lavori compresi negli *Atti della XXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* (tenutasi a Spoleto nel 1978), Spoleto 1980, e in particolare: L. CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani - odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, (pp. 13-117); C. COLAFEMMINA, *Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare*, (pp. 197-239); V. COLORNI, *Gli ebrei nei territori cristiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII°* (pp. 241-307); E. ASHTOR, *Gli ebrei nel commercio mediterraneo dell'Alto Medioevo sec. X-XI*, (pp. 401-487); G. SERMONETA, *Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'occidente latino* (pp. 867-935). In questi studi il lettore troverà citati quasi tutti i più importanti e recenti contributi sull'argomento. Quanto specificatamente attinente all'argomento di questa comunicazione verrà particolareggiatamente citato nelle note seguenti.

[2] Il metodo generalmente usato nella costruzione del racconto storico cui si vuole alludere qui è quello della *estrapolazione* - nel tempo, nello spazio, nelle società, o nel *mondo delle idee*. Cioè, dell'estensione ad altri campi di concetti validi per un settore limitato alla sparuta evidenza documentaria - Vedi ad esempio, BERNHARD BLUMENKRANZ, *Juifs et Chétiens dans le monde occidental*, 430-1096, Paris - La Haye 1960, pp. 13-15, 7-10.

quel parlare di comunità ebraiche, di sinagoghe ebraiche, di istituzioni scolastiche ebraiche, di studi ebraici, di cultura ebraica e, perfino, di religione ebraica, come se questa semantica fosse assiomaticamente chiara nell'Alto Medioevo, almeno tanto quanto sembra esserlo nel Basso, ben altrimenti ricco di fonti; mentre invece non è chiara affatto questa semantica, perché non lo può essere, almeno fino a quando il racconto storico verrà quasi esclusivamente costruito sulla base di notizie che si riferiscono a fatti della vita materiale, o della politica dei re e dei principi non-ebrei, dei papi e dei vescovi [3]. Ed è, appunto, delle prospettive di ampliare questo racconto, che vorrei parlare qui, prospettive che, come tenterò di mostrare, dovrebbero aprirsi ricchissime se appena si consentisse a ritentare, per l'ennesima volta, un'analisi storica del materiale letterario dal quale si potrebbe essere tentati di credere che l'informazione storica sia stata spremuta fino all'ultima goccia.

Mi riferisco qui in modo specifico a quel materiale letterario che, in via molto naturale invero, pare alla stragrande maggioranza degli studiosi, degno di essere relegato nel regno della leggenda o, nel migliore dei casi, dell'arte letteraria, della ritualistica, della liturgia [4].

Anzi, non solo l'estrapolazione interpretativa o complementare della documentazione assodata è metodicamente problematica; spesso la documentazione stessa presenta problemi dello stesso tipo. In una selva di *notizie* ragranellate dalle più disparate fonti, tutte affette da componenti di tipologia, di simbolica, di insidiosa tendenziosità, lo storico par muoversi armato di poco più del proprio buon senso: se la *notizia* è verosimile, la si accoglie *at face value*; se no - la si respinge o la si *interpreta*.

[3] La lodevolissima recente ripresa della ricerca di monumenti epigrafici, pur avendo accresciuto lo stato delle nostre conoscenze (v. lo studio di C. COLAFEMMINA *cit. supra* alla nota 1 nonché la comunicazione dello stesso in questo volume, pp. 199-210), non è riuscita a mutare questa situazione di fondo. I nuovi dati sono venuti praticamente ad aggiungersi ad altri, provenienti dai testi non ebraici, quasi come *footnotes* d'appoggio, magari con lo effetto paradossale di mettere in evidenza, quanto di più avrebbe potuto esser salvato se non ci fosse stato l'abbandono al quale questi miseri resti sono stati condannati dall'insensibilità di uomini e di istituzioni.

Se, poi, la ricchezza documentaria venuta alla luce dallo spoglio delle migliaia di carte della *Ghenizà* non è stata del tutto ingenerosa con questa nostra regione, si tratta pur sempre di poca cosa, di peso non diverso da quello dei ritrovamenti epigrafici testè menzionati. Infatti, se, i ritrovamenti della *Ghenizà* hanno letteralmente rivoluzionato gli studi in più di un campo, nel nostro, quanto scoperto nella *Ghenizà*, almeno fino ad oggi, non ha fatto che aggiungere, quasi in sordina, qualche nota di più al debole complesso di suoni, in parte disarticolati, che ci recano l'eco sbiadita di un mondo la cui fisionomia ci sfugge (vedi su questo punto in questo stesso volume, pp. 87-134 il contributo di MOSHÈ GIL).

[4] Riportare questo materiale al centro dell'attenzione dello storico, dalla periferia alla quale era stato spinto, come conseguenza della accentrazione dell'interesse sui fatti della vita materiale e politica, creerà come effetto immediato, l'impressione di un mondo culturale ebraico ripiegato su se stesso, isolato dal mondo cristiano circostante; ne verrà fuori un quadro un tantino surrealistico. Correggere questa distorsione della visuale storica implicherebbe un allargamento della panoramica che va ben oltre i limiti imposti a questa comunicazione. L'aver *deliberatamente* ignorato nel corso di questa esposizione la distorsione ottica autorizza senz'altro il lettore a dedurre che, nell'opinione di chi scrive, il peso spe-

Un tipico esempio di questa rinuncia è fornito, a mio parere dal ben noto componimento genealogico di Aḥimà'az [5], sul quale sarà centrata buona parte di questa esposizione. Infatti, la lettura di questo componimento non par sia mai riuscita a liberarsi da un certo atteggiamento di divertita incredulità, che, tra l'altro, ha anche condizionato l'approccio alle varie parti dell'opera, considerate alla stregua di gustose novellette, raccontate più o meno alla rinfusa, e legate insieme da un tenuissimo, e non sempre visibile, filo conduttore [6]. Più che interrogare storicamente la leggenda o la novella di gusto infantile, si è preferito dedicare una quantità non indifferente di sforzi a *giustificarla,* o, se si preferisce, a *riabilitarla,* magari sulle orme della riabilitazione del più vasto mondo bizantino [7]. Il tutto, naturalmente, per non lasciar andar perduta

---

cifico delle componenti culturali specificamente e peculiarmente *interne*, è di gran lunga superiore a quello delle componenti *esterne*; anzi, mentre le prime sono determinanti, le seconde sono, almeno per il periodo e la regione che formano l'oggetto della nostra analisi, di importanza secondaria.

[5] Si farà riferimento all'edizione critica, con commento a cura di BENJAMIN KLAR, apparsa nel 1944 e recentemente ristampata a cura di M. SPITZER (*Meghillàt Aḥimà'az; the Chronicle of Aḥimà'az, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy and additions,* edited and annotated by Benjamin Klar, Jerusalem 1974). Dell'ormai assai vasta bibliografia relativa a questo componimento citeremo: D. KAUFMANN, *Die Chronik des Achimaaz von Oria* (850-1054), in *MGWJ,* XL (1896), pp. 462-473, 496-509, 529-554 (riprodotto nei *Gesammelte Schriften,* Frankfurt a.M. 1908-1915, vol. III); ID., *Beiträge zur Geschichte Ägyptens aus jüdischen Quellen,* in *ZDMG,* LI (1897), pp. 436-442; A. NEUBAUER, *Abou Ahron le Babylonien,* in *REJ,* XXIII (1981), pp. 230-237; M. SALZMANN, *The Chronicle of Ahimà'az,* New York 1924; J. MARCUS, *Studies in the Chronicle of Ahimà'az,* in *PAAJR,* V (1933-1934), pp. 85-93; J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire,* Athen 1939, passim; B. LEWIS, *Paltiel; a note,* in *BSOAS,* XXX (1967), pp. 177-181 (riprodotto in *Studies in Classical and Ottoman Islam,* London 1976); A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade,* London 1971, passim. Vedi pure C. ROTH, *Italy,* in *The World History of the Jewish People, 2nd ser.: Medieval Period,* vol. II: *The Dark Ages,* ed. by Cecil Roth, Tel-Aviv 1966, pp. 102-103; J. SCHIRMANN, *The Beginning of Hebrew Poetry in Italy and Northern Europe, ibidem,* pp. 249-256; G. MUSCA, *L'emirato di Bari, 847-871,* Bari 1967 (1ª ed.: 1964), pp. 77-90.

[6] Vedi, per tutti, la concisa descrizione della *Meghillàh* data da B. KLAR, *cit.*, pp. 112-113.

[7] Notevole, a questo proposito, il lodevolissimo tentativo di interpretazione abbozzato da SALZMANN, che, nell'intento di *nobilitare* il mondo spirituale di codesti ebrei, li fa partecipi della mala sorte toccata all'intero mondo bizantino. Come il pregiudizio secolare di una tradizione storiografica occidentale relegava ogni *bizantinismo* al dominio dell'involuzione culturale, e, tutto sommato, del *barbaro*, così il pregiudizio degli storici più recenti condannava decisamente quelle particolari espressioni culturali legate al mondo della magia e della mistica antropomorfica del Carro e degli *Hekhalòt*. Queste, agli ardenti combattenti contro l'oscurantismo potevano apparire come parte integrante di un'involuzione culturale, che in sostanza era da condannarsi. Il giudizio espresso dai grandi studiosi, che hanno dominato la storiografia ebraica fino a tempi recentissimi sul Talmùd *in toto* ed *a fortiori* sulla demonologia e sulla magia dei rabbini si inseriva molto naturalmente nel quadro generale, volto ad evidenziare il carattere aberrante di questo aspetto della vita culturale ebraica, per poi, magari, giustificarlo: se i bizantini, tra cui vivevano gli ebrei, erano bar-

la *nottzia* incastonata nella leggenda o nella novella. Ma dopo aver salvato la *notizia* [8], ci si è molto spesso accorti che non era gran cosa, tanto più che non di rado appariva in contrasto con quanto assodato da altre fonti, come, ad esempio, la datazione del regno di Basilio I [9], o quella dell'emirato di Sawdan a Bari [10].

L'idea che vorrei esporre qui è, molto semplicemente, che, se non appena ci si chini sul testo, come del resto su testi analoghi, sarà facile renderci conto che, di dentro alle pieghe della stilizzazione letteraria di maniera, fa capolino una finezza di osservazione storica, ancorata saldamente alla realtà, e che, quindi, *l'approfondimento dell'analisi letteraria* può ancora fornire tesori di notizie storiche. Di più: forte della convinzione della consistenza di questa prospettiva, vorrei proporre in questa sede la possibilità di un'interpretazione storica globale di una serie di racconti contenuti nella *Meghillàt Aḥimà'az,* interpretazione che, se accettata, potrà essa stessa costituire il punto di partenza per un tentativo assai più ampio di riscrivere l'intero capitolo di storia culturale che fa da sfondo alla *Meghillàh.* La ricetta per portare in porto cotanta impresa non sarà, con buona pace di tutti i *progressisti,* sostanzialmente diversa da quella messa in opera dalla generazione dei nostri nonni: un po' di analisi letteraria, filologica e paleografica, qualche esercizio di comparazione testuale, qualche lettura parallela di testi non ebraici, un pizzico di disposizione benevola verso i metodi usati da etnologi e antropologi nello studio di testi simili [11], e, naturalmente, un tantino di immaginazione. Il tutto rimescolato con moltissima pazienza, unita ad umiltà; l'umiltà necessaria per ammettere, per esempio,

---

bari di tal sorta, come aspettarsi che gli ebrei fossero diversi? Vedi M. SALZMANN, *cit.,* pp. 29-41.

[8] Ritengo superfluo riassumere quanto può agevolmente essere reperito nelle opere citate *supra,* nota 5.

[9] Vedi S. STARR, *cit.,* p. 5; B. KLAR, *cit.,* p. 143, ma cfr. ora J. GIL, *Judìos y Cristianos en Hispania* (*s. VIII y IX*), in *H.S.,* XXXI (1978/1979), pp. 55-56.

[10] B. KLAR, *cit.,* p. 145; G. MUSCA, *cit.,* pp. 61-76.

[11] La giustificazione della liceità metodica di un approccio etnologico e antropologico alla documentazione letteraria relativa all'Alto Medioevo ebraico necessiterebbe una trattazione a parte. D'altro canto non sarà superfluo tranquillizzare il lettore diffidente; non andremo al di là di alcune considerazioni di carattere generale, relative soprattutto al modo di trattare le tradizioni trasmesse a lungo per via orale e successivamente messe per iscritto. Su questo argomento, che è di vitale importanza per lo studio della storia delle società primitive, si va ormai accumulando una voluminosa bibliografia. Ovviamente, il fatto che questi studi abbiano come obiettivo finale lo studio delle società primitive non intacca per nulla la validità di ragionamenti ruotanti appunto sul meccanismo della trasmissione orale di tradizioni storiche, che possono, *mutatis mutandis,* essere applicati ognidove e ogniquando si sia confrontati con trasmissione orale, e quindi anche all'Alto Medioevo. Si veda, per esempio, J. VANSINA, *De la tradition orale - essai de methode,* Tervuren 1961, e le note critiche di H. MONIOT, *Les voies de l'histoire de l'Afrique - la tradition orale,* in *AESC,* XIX (1964), pp. 1182-1194; D.P. HENIGE, *The chronology of oral tradition - a quest for a chimera,* Oxford 1974, e le note critiche di C.H. PERROT e E. TERRAY in *AESC,* XXXII (1977), pp. 326-331.

che un racconto presentato come unitario da un autore dell'undicesimo secolo *deve essere, fino a prova contraria, studiato come effettivamente unitario*, e non come un mazzetto di schede ricucite in modo maldestro. Perché, tale, appunto, è stato, e, se non erro, è tuttora considerato il racconto di Aḥimà'az relativo alla venuta di Aharòn il Babilonese in Italia.

Prendiamo dunque le mosse da questo racconto. Sappiamo tutti benissimo, infatti, come Rabbì Aḥimà'az, che dichiara esplicitamente di voler presentare al suo pubblico un componimento genealogico [12] volto a incensare i propri antenati, apre il suo componimento con una lunghissima divagazione sull'arrivo e sulla permanenza in Italia dell'illustre Aharòn da Bagdad. In questa divagazione, che costituisce circa un terzo dell'intera opera (10 pagine su 31 dell'edizione del Klar) [13], sono incastonati, oltre ai racconti relativi alle gesta di Aharòn, altre vicende il cui rapporto con gli antenati di Aḥimà'az non solo è più che tenue, ma anzi, in parte, è totalmente nullo.

Tipica la gustosa novella sul brutto scherzo giocato da Rabbì Silano al predicatore palestinese a Venosa [14], città che non è neppure teatro delle gesta di Aharòn né di quelle degli antenati di Aḥimà'az. Per quanto si possa tener conto della tendenza della storiografia medievale a lasciarsi volentieri trascinare a *peregrinare in disgressionibus*, e a considerare il racconto storico alla stregua di *diverticulum*, presentato *ad recreationem lectoris* [15], magari con salutari effetti edificativi, *est modus in rebus*. E il fatto è che Aḥimà'az, che da Capua se ne era andato a Oria, per cercare le vestigia della propria illustrissima famiglia, tornò indietro con un racconto su Aharòn il Babilonese, dove i suoi antenati erano sì molto onorevolmente menzionati, ma non certo protagonisti. E, Aḥimà'az, per via di quella paradossale sì, ma non troppo, mentalità medievale, vincolata fino in fondo dalla *auctoritas* dell'antico, ma allo stesso tempo liberissima di passare ciceronianamente dalla *narratio* alla *exhornatio rerum*, ritoccando il racconto, per metterlo convenientemente in versi, lo avrà sicuramente anche redatto un pochino, *ad majorem gloriam* dei suoi antenati, giusto come Reginone di Prüm, che raccontando quel che trovò *plebeio et rusticano sermone*

---

[12] Si è discusso e, probabilmente, si discuterà ancora molto sulla natura del genere letterario del componimento. A mio avviso, non v'è ragione valida che costringa a respingere *a priori* la dichiarazione esplicita dell'autore, tanto più che essa può essere molto naturalmente inserita nel contesto della fioritura della letteratura genealogica nell'Europa medievale. Spero di poter in futuro affrontare ampiamente la questione, che si riallaccia alle altre deliberatamente accantonate.

[13] B. Klar, *cit.*, pp. 12-22.

[14] A parziale correzione della distorsione di cui si diceva sopra alla nota 4, si potrebbe qui segnalare il fatto che lo scherzo giocato da Silano ad Aharòn costituisce certamente un *topos* letterario medievale sul quale si dovrà approfondire la ricerca. Si veda *Vita Meinwerci Episcopi*, in *MGH. SS.*, XI, p. 186; J.W. Thompson, *The Literacy of the laity in the Middle Ages*, Berkeley 1939, p. 84. Debbo la segnalazione bibliografica al dott. Israel Ta-Shema, che qui ringrazio di cuore.

[15] B. Lacroix, *L'historien au Moyen Age*, Montréal-Paris 1971, pp. 125-128.

composita, lo riportò sì *ad latinam regulam*, ma ci aggiunse pure qualche cosetta di suo [16]. Anche il nostro Aḥimà'az avrà dunque *gonfiato* un po' le parti del racconto relative ai suoi antenati. Ma non se la sentì di modificarne l'intera struttura, ch'era appunto quella delle gesta di Aharòn, né di sopprimere alcuni particolari, che, molto presumibilmente, non avevano gran senso ai suoi occhi. Così, per esempio, il particolare relativo al fatto che, nel crisobolo dell'invito di Shefatià a corte, l'imperatore assicura espressamente che farà riaccompagnare il dotto rabbino in pace a casa. Particolare che sarà stato certamente molto significativo al tempo in cui era ancora fresco il ricordo dell'incidente occorso ai legati pontifici che, per intenzionale trascuratezza di Basilio, finirono per cadere in mano dei corsari Slavi e per poco non ci rimisero la pelle [17]; o l'accenno al fatto che la chiesa, sulla quale verté la discussione fra Basilio e Shefatià [18], fu acquistata *senza compera* (belò' qinjàn). Espressione questa, che a tutt'oggi manca di una spiegazione soddisfacente [19], ma che, come ho suggerito altrove, acquista gran senso se la si considera riferita alla Νέα ἐκκλησία, costruita da Basilio su terreno espropriato, a quanto sembra, ad Ebrei [20]; o il fatto che Basilio, cercando di convincere Shefatià a farsi battezzare, gli circonda le spalle col braccio, chiaro accenno ad una simbolica così bene illustrata da Fausto Parente a Spoleto nella sua lezione sulla controversia tra ebrei e cristiani [21]; o, insomma, tutti quegli altri particolari identificati da Kaufmann, da Salzmann, da Klar, e da tanti altri che si sono chinati a studiare la *Meghillàh*. La considerazione complessiva di questi particolari non dovrebbe lasciar dubbio alcuno sulla consistenza della prospettiva di cui dicevo sopra: molto è stato individuato — moltissimo deve esserlo ancora.

Ma vorrei piuttosto parlare del passo successivo, ossia della possibilità di una interpretazione globale dell'intero racconto delle gesta di Aharòn. Non è chiaro se Aḥimà'az abbia raccolto il suo racconto dalla viva voce degli anziani di Oria o, se, negli anni cinquanta dell'Undicesimo secolo, ne circolassero già versioni scritte. Preferirei optare per la prima ipotesi. Comunque sia, e qualunque sia stato il momento in cui quel complesso di tradizioni fu messo per la prima volta per iscritto, se lo si studia con le dovute precauzioni, seguendo direttive simili a quelle d'uso negli studi degli etnologi e degli

---

16 ID., *cit.*, p. 129.

17 Per il crisobolo di invito, inviato a Shefatià vedi B. KLAR, *cit.*, p. 17, ll. 27-28. Per l'incidente dei legati pontifici vedi, tra l'altro, F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris 1926 (ristampa: Hattiesburg 1970), pp. 220-224; G. MUSCA, *cit.*, pp. 111-112.

18 B. BLAR, *cit.*, p. 8, ll. 5-8.

19 ID., *cit.*, p. 144, che avanza l'ipotesi che il materiale usato per la costruzione della chiesa potesse essere stato donato alla Corte bizantina oppure fosse bottino di guerra.

20 Vedi il mio *The vision of Daniel as a Historical and Literary Document*, in *Yitzhak F. Baer Memorial Volume* (= *Ziòn*, XLIV [1979]), Jerusalem 1980, pp. 124-126 (in ebraico).

21 F. PARENTE, *La controversia tra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI° al IX° secolo* in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, cit., pp. 545-546.

antropologi, la prima cosa che salta agli occhi è che l'inizio della storia documentata della famiglia vien fatto coincidere con il primo evento storico dai contorni precisi, conservatosi nella memoria collettiva della gente di Oria: il soggiorno in Italia di Aharòn il Babilonese. Giusto, dunque, come nei sistemi di trasmissione delle tradizioni storiche dei popoli primitivi, i parametri cronologici sono forniti con riferimento a un qualche evento di particolare importanza politica, sociale o culturale [22], qui la cornice di riferimento è fornita dalla storia di Aharòn, che molto ovviamente, rappresenta nella memoria collettiva il fatto eccezionale e decisivo di una qualche trasformazione di cui la mente medievale afferra naturalmente l'avvenimento, cioè la superficie, non le strutture [23]. Resta da vedere quale l'avvenimento afferrato e quale il significato politico, sociale o culturale di questo. Permettetemi di riprendere qui un'idea, abbozzata sia nel passato [24] che recentemente [25] da altri, ma in una direzione tutta mia.

Scavando sotto la montagna di simbolica e di tipologia, invero scontata in un racconto medievale, la trasformazione di cui parliamo sembra delinearsi nei termini di una *translatio scientiae* da Bagdad in Italia, *translatio* percepita nella fattispecie di un soggiorno, effettivamente o virtualmente avvenuto, di un personaggio babilonese in Italia [26], in qualche momento del IX° secolo, più o meno all'epoca dell'emirato di Sawdan e dell'impero di Basilio I°. Questa *translatio* presenta una buona dose di elementi stereotipici, comuni a racconti del genere; ad esempio, il fatto che l'eroe lascia il luogo di provenienza in seguito a un evento che lo ha reso malvisto nel proprio ambiente sociale, ci richiama alla mente in questo stesso periodo, la *translatio scientiae medicae* da parte dell'Africano a Salerno [27], o, in un contesto un po' diverso, i racconti sulla prima comparsa dei Normanni in Italia [28]. Nel nostro racconto la *translatio* è presentata non nel senso di una *rottura* con il centro di provenienza, bensì

---

[22] Per la descrizione dettagliata del fenomeno mi limito a rimandare alle opere citate sopra nota 11.

[23] G. Duby, *L'anno Mille - storia religiosa e psicologia collettiva,* Torino 1976, p. 19 (Titolo originale: *L'An Mil,* Paris 1967).

[24] I. Sonne, *Ha-Yahadùth ha-Italkit*, in *Hatequfàh*, XXII (1924/5), pp. 469-470 (in ebraico). (Nell'edizione a parte, ristampata dall'Istituto Ben-Zvi nel 1961: p. 19).

[25] E. Fleischer, *Chedweta birebbì Avraham - il primo compositore di brani liturgici in Italia?,* in *Italia - studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia,* II (1980), pp. XXV-XXVI (in ebraico).

[26] Potrebbe essere interessante segnalare che questo Aharòn è in una tradizione parallela conservata dai Ḥassidei Ashkenaz chiamato Abu Aharon e che nel 933 è registrato a Sahagun, nella Provincia di Leòn, un *Aboharon*. Vedi J. Shatzmiller, review of *Justiniano Rodriguez Fernandez, Las juderiàs de la provincia de Leòn,* Leòn 1976, in *JSS,* XLII (1980), pp. 361-362.

[27] Vedi, in generale, per quanto qui ci interessa, B. Ben Yahia, *Constantin l'Africain,* in *Encyclopédie de l'Islam,* nouv. ed., Leyde 1965, v. II, pp. 60-61.

[28] E. Joranson, *The Inception of the Career of the Normans in Italy - Legend and History,* in *Speculum,* XXIII (1948), pp. 353-396, che contiene più di un elemento utile alla comprensione del fenomeno qui studiato.

come una riabilitazione morale, che riporterà l'eroe a casa, dopo aver avuto come effetto quello di stabilire un *legame* fra il centro d'origine, e il luogo dove è stata espiata la colpa e dove è avvenuta la riabilitazione. Su questo punto la struttura schematica del racconto è più che evidente. Aharòn sbarca a Gaeta, estremo punto occidentale da lui raggiunto, e il suo soggiorno a Oria, centro della vicenda, è proprio sulla via del *ritorno,* dopo che il protagonista ha compiuto azioni riparatorie. È evidente la struttura di inversione della colpa, proprio laddove ha inizio il ritorno verso Oriente: se la colpa era stata quella di aver trasformato un leone in onagro e di averlo legato alla macina, a Gaeta stessa Aharòn restituisce le sembianze umane a un giovane che una strega aveva trasformato in asino, condannandolo a girare la macina. Non insistiamo sul senso simbolico del leone trasformato in onagro, motivo ovviamente legato alla simbolica della lesa maestà, che potrà nascondere un accenno alla rivolta contro la scala gerarchica dell'ordine sociale concepito come cristallizzato per volere divino. Accenno altamente significativo nel contesto della società ebraica babilonese del IX° secolo, la cui analisi esula dall'ambito della presente comunicazione.

Si dirà forse che il legame tra l'Italia e i centri di studio babilonesi non è una novità del IX° secolo, ch'esso c'era sempre stato, e che, quindi, la storia di Aharòn non insegna un bel niente. A riprova si potrà addurre il fatto incontestabile che il rito italiano è chiaramente modellato sul rito babilonese; ancora: proprio nel IX° secolo, da un responso giuridico citato nel *Sha'arè Durà*, si imparerebbe *sic et simpliciter* che nell'850 circa i dotti romani non solo erano in corrispondenza con Sar Shalòm Gaòn, ma venivano addirittura interpellati da quest'ultimo, per fornirgli lumi su una questione rituale [29]. Parleremo tra poco un tantino più a lungo del rito italiano. In quanto al responso dei dotti romani a Sar Shalòm Gaòn [30], esso è semplicemente il risultato di un errore di copisti, come Jacob Mann già subodorava, relegando la notizia in una noticina [31]. Una piccola ricerca sui Manoscritti e sulle edizioni a stampa del *Sha'arè Durà*, l'unico luogo dove la notizia è riportata, ha dimostrato chiaramente l'errore [32]. Per quanto si sappia, non esiste prova alcuna di un

---

[29] Vedi, per esempio, la concisa descrizione inserita nell'opera classica di H. VOGELSTEIN e P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, I, Berlin 1895, p. 180: il quadro è quello di continui legami con le accademie palestinesi e babilonesi, ricordate, naturalmente in un unico contesto. Il racconto di Aharòn di Bagdad e il responso dei dotti romani sono citati come *esempi* comprovanti la verità della descrizione suddetta.

[30] Vedi V. COLORNI, *cit.* (*Supra,* n. 1), p. 259.

[31] J. MANN, *The responsa of the babylonian Geonim as a source of Jewish history*, in *Jewish Quarterly Review,* N.S. VII (1916/7), p. 488, n. 36: « We thus find this Gaon already corresponding with Italian scholars. But we should have expected the Gaon sending the responsum to the scholars or Rome, and not the reverse ». La perplessità di Mann non venne avvertita neppure dall'autore dell'unica monografia dedicata a Sar Shalòm Gaòn. Cfr. R.S. HA-KOHEN WEINBERG, *Teshuvoth Rav Sar Shalom Gaon*, Jerusalem 1975, p. 25 (in ebraico), che, sulla base del responso, deduce *sic et simpliciter* che il livello culturale degli ebrei romani era eguale a quello dei dotti babilonesi.

[32] Nelle due edizioni veneziane del *Sha'arè Durà* (1548 e 1564) è detto che i dotti

legame fra l'Italia e i centri babilonesi, prima del IX° secolo. Fino a prova contraria potremo dunque ammettere che il racconto delle gesta di Aharòn esponga la versione *popolare* dell'avvenuta trasformazione culturale, messa in moto in Italia meridionale dal IX° secolo in poi, ossia del passaggio dall'area d'influenza palestinese a quella d'influenza babilonese. L'Italia meridionale nel IX° secolo è il teatro degli sforzi dei centri di studio babilonesi, intenti a *trasformare il Talmùd babilonese in codice normativo del popolo ebraico nella diaspora intera*[33]. Siamo ormai assai bene informati sulle varie fasi del processo, almeno per quanto riguarda la Terra d'Israele e l'Africa del Nord.

Orbene, ogni qual volta e dovunque abbia luogo una trasformazione culturale del genere, si assiste a un graduale sovrapporsi di un nuovo sistema normativo sul vecchio, in parte per lenta osmosi e in parte dopo aperta lotta. Il nuovo sistema, sufficientemente forte nelle proprie strutture di sistematizzazione concettuale, è in grado di aver la meglio su questo piano; purtuttavia si trova nella necessità di *fare i conti* con un complesso di strutture popolari, nelle quali l'elemento emotivo supera di gran lunga quello logico[34]. Tanto più se l'elemento emotivo può essere *logicamente* confortato da una serie di prove. I Babilonesi avevano un bel dire che la struttura portante delle usanze palestinesi era viziata alla base, in quanto espressione di una paralisi intellettuale imposta dall'esterno all'ebraismo palestinese in un periodo di persecuzioni. Oggi sappiamo bene che questa argomentazione del gaonato babilonese non era più che propaganda. E il fatto che i Karaiti avessero adottato parte delle usanze palestinesi, nel quadro della loro battaglia contro l'*establishment* babilonese[35], può solo

---

romani risposero a Sar Shalòm Gaòn (*she-heshìvu le-ràv Sar Shalòm Gaòn*) mentre secondo le edizioni di Costantinopoli (1553), di Lublino (1574 e 1599) e di Basilea (1599) i dotti romani risposero a *nome* di Sar Shalòm Gaòn, (*mischem* o *mi-shum rav Sar Shalòm Gaòn*; nell'edizione di Lublino 1599: *mi-shum mar bar rav Sar Shalòm Gaòn*). Cioè: in un parere normativo emesso in epoca imprecisata i dotti romani citavano, a conforto della loro opinione, un responso di Sar Shalòm Gaòn, conservato, a quanto pare, esclusivamente presso di loro. Non ho potuto consultare l'edizione di Cracovia 1534, di cui un esemplare si conserva al British Museum di Londra. Nei manoscritti, è ripetuta la variante di cui sopra, e in alcuni manca addirittura il passo relativo a Sar Shalòm Gaòn (cfr. ad es., il Cod. Parmense, 571 De Rossi). Un'edizione critica del *Sha'arè Durà* è ancora *desiderata.* Si potrà, naturalmente, insistere nel sostenere che varianti dimostrano tutt'al più, il tentativo, più o meno tardo, di armonizzare una notizia che discordava con quanto si sapeva dei dotti babilonesi e delle loro relazioni con la diaspora. In tal caso la scelta sarà, ovviamente, fra l'isolata notizia discordante, sulla quale pende il dubbio delle varianti, e il complesso edificio storico nel quale altrimenti la notizia stessa, può essere senza fatica inquadrata.

E si veda, più oltre, anche la prospettiva di dedurre qualche briciola di nuova informazione da questa notizia.

[33] La citazione è tratta da S. SPIEGEL, *Le-parashàth ha-polmos shel Pirqoi ben Babui,* in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume,* Jerusalem 1965, parte ebraica, p. 246. In questo articolo esemplare sono menzionati i lavori più significativi sui *Pirqoi ben Babui.*

[34] R. MANSELLI, *La religion populaire au Moyen-Age - problèmes de méthode et d'histoire,* Montréal-Paris 1975, pp. 16-19.

[35] Cfr. ad esempio, B.M. LEWIN, *Mi-seridè ha-ghenizà,* in *Tarbìz,* II (1931-1932), p. 386

aver reso più acuta e carica di tensione l'opposizione ad alcune delle vecchie usanze, per altro difficilmente attaccabili sul piano logico. Siamo ben lontani dal poter tirare le somme e presentare un quadro sintetico dei vari aspetti della rivalità fra il centro babilonese e quello palestinese; anche perché i Babilonesi vincitori si sono dati un gran daffare per cancellare ogni testimonianza dell'esistenza passata dei loro rivali. Qualcosa, però, è rimasto e qualcos'altro si va pian piano scoprendo. Quanto sto sostenendo qui è che il racconto delle gesta di Aharòn costituisce una di quelle testimonianze, e per giunta ricca di particolari.

Già Klar, nell'apprezzare il componimento di Aḥimà'az, faceva notare quanto profonde fossero in esso le tracce del mondo culturale e religioso palestinese [36]. In particolare, egli metteva in rilievo la persistenza della normativa rigorosa, caratteristica delle usanze palestinesi, relativa alla donna mestruata [37]. Purtuttavia Klar non pare sia riuscito a staccarsi dalla necessità di *riabilitare* il mondo spirituale dipinto da Aḥimà'az, che parevagli assolutamente povero se fosse stato valutato con criteri di logica moderna [38].

Nel racconto di Aḥimà'az, Klar vide effettivamente il mondo culturale palestinese, ma lo vide nella sua miseria, prigioniero e oppresso da quella paralisi intellettuale di cui si diceva, pregno di mistica, di superstizione e di leggenda, incapace di elevarsi culturalmente più su della composizione liturgica, ancorato alla *Haggadàh*. Insomma, un mondo nel quale l'unico raggio di luce razionale proveniva, naturalmente, da Bagdad. Ciò non intacca affatto la sostanziale verità dell'intuizione di Klar. Il mondo palestinese è davvero presente nel racconto di Aḥimà'az, e lo è in particolare nella storia di Aharòn, ma lo è nell'atto di mostrare le sue ultime espressioni di energia vitale, prima di trasformarsi definitivamente, coll'entrare nell'orbita dei babilonesi.

Torniamo al racconto di Silano. Che senso gli potremo attribuire nel quadro delle gesta di Aharòn? Che importanza ha il particolare relativo alle focose donne venosine che, uscite di casa, colmano di botte i malcapitati rissosi, con le pale annerite con le quali grattavano le pareti dei forni? [39]. Intanto cominciamo con l'apprendere da qui che a Venosa le donne ebree cuocevano esse stesse il pane; particolare importante perché può significare che, contrariamente alla normativa babilonese, che considerava lecito il pane cotto da non ebrei, qualora l'ebreo avesse compiuto un atto simbolico di partecipazione all'attività

(in ebraico); M. MARGALIOTH, *Ha-ḥillukkim she-bein anshei mizraḥ u-Benei Eretz Israel*, Jerusalem 1938, p. 9 (in ebraico).

[36] B. KLAR, *cit.*, pp. 115-124.

[37] *Ibid.*, p. 120.

[38] Ed è appunto quel che Klar fece, adottando in chiave apologetica il modello della propaganda antipalestinese dei Babilonesi. Gli indirizzi storiografici generali, cui si accennò più sopra (vedi nota 7), avranno naturalmente avuto anch'essi il loro peso nella definizione dei particolari del quadro proposto da Klar.

[39] B. KLAR, *cit.*, p. 16.

di cottura, gli ebrei di Venosa restavano ancora legati all'usanza palestinese di considerare proibito il pane che non fosse stato totalmente ed esclusivamente cotto da ebrei [40]. Detta così la nostra ipotesi potrebbe sembrare senz'altro infondata, troppo tenue per basarvi l'edificio che abbiamo lasciato intravvedere. Ma se si avrà la pazienza di seguire il filo, si constaterà che anche questo tenue indizio può contribuire alla definizione dei contorni di un quadro che non è fatto di tratti continui e precisi, ma che si rivela come un mosaico messo su con pietruzze sbiadite. Sulle orme di questo indizio sfocato, si consideri soltanto *come ipotesi di lavoro* la possibilità che la Venosa di cui si parla nella tradizione orale raccolta da Aḥimà'az, al tempo di Aharòn, fosse una delle ultime fortezze del mondo culturale palestinese in Italia meridionale. Si potrà, in tal caso, puntellare l'ipotesi con altri particolari: in primo luogo il fatto che la società ebraica di Venosa e dintorni presenti in quello stesso racconto, caratteri di indubbia arcaicità, con quei contadini ebrei, abitatori di *villae* o *vici* (*kefarìm*), chiassosi visitatori della *civitas,* alla quale, come i loro consimili cristiani, vengono di tanto in tanto a vendere i prodotti agricoli e a rifocillarsi spiritualmente partecipando al servizio sacro. E, più ancora, il fatto che Venosa sia teatro dell'attività dell'inviato palestinese, attività consistente appunto in una esposizione settimanale della *deuterosis* davanti a un pubblico nel quale troviamo un'unico dotto nelle sacre lettere: Silano. Ma basta lui, per dimostrare la fondamentale insufficienza del sapere palestinese, specie se messo a confronto col sapere del Babilonese di cui, è bene non dimenticare, Aḥimà'az sta raccontando le gesta!

Facciamo ora un passo indietro. Che senso ha, nel quadro del racconto del ragazzo trasformato in asino a Gaeta, il particolare che stabilisce che il padre del ragazzo, un *ebreo spagnolo*, offrì da mangiare ad Aharòn, ma che egli stesso non toccò cibo, tutto preso dal pensiero del figlio scomparso? [41] La conversazione tra i due avviene di sabato. Aḥimà'az pare incapace di staccarsi dalla dovizia di particolari relativi a quella triste cena che, non dimentichiamolo, non ha nulla a che vedere con i suoi antenati, la cui storia ha cominciato a raccontare! Sicché ci racconta a lungo come Aharòn domandò la ragione del comportamento del suo anfitrione, che andava giustificandosi: « Signore, non punirmi, perché sono triste; sono in lutto per mio figlio che è scomparso, e davvero non so se sia vivo o morto ». Aharòn risponde dolcemente: « Onora il sabato, e fammi vedere per quali vie e sentieri usava andare tuo figlio; se è ancora vivo, te lo riporterò; se invece è morto, te lo dirò chiaramente ». Alla conversazione fa seguito la storia del rinvenimento del ragazzo e della miracolosa opera di disincanto.

A mio modo di interpretare, l'ospite babilonese è intento in primo luogo a

---

[40] M. MARGALIOTH, *cit.* (sopra nota 35) N. 30, pp. 147-148; B.M. LEWIN, *Oẓar Ḥilluf Minhagim bein Benei Erez Israel U-bein Benei Bavel,* Jerusalem 1942, pp. 60-64 (in ebraico).

[41] B. KLAR, *cit.*, p. 13.

difendere il principio secondo cui non è lecito digiunare di Sabato, per nessuna ragione. Da altre fonti sappiamo benissimo che questo era un altro punto di disaccordo tra l'ideologia religioso-giuridica palestinese e quella babilonese. Mentre questi ultimi difendevano ardentemente l'obbligo di celebrare il sabato con cibo e bevande, in cui si pensava consistesse la *delizia* prescritta dalla Bibbia (Isaia 58: 19) per il santo giorno (*'Oneg Shabbàt*), i palestinesi consideravano, almeno in certi casi, espressione di pietà raccomandabile quella del digiuno, anche di sabato, tanto che nel Sabato tra Capodanno e il Giorno dell'Espiazione ne facevano addirittura quasi un obbligo. E proprio su quest'usanza ci sono conservate alcune tra le più acrimoniose parole di rimprovero da parte babilonese [42]. Il particolare di Aharòn, intento a dissuadere l'ebreo di Gaeta dal digiunare di sabato può dunque avere un significato di grande importanza nel quadro della soppressione dei residui di pietà popolare di marca palestinese tra gli ebrei d'Europa. Tanto più può avere senso il particolare, buttato lì quasi per caso, per cui l'ebreo incontrato a Gaeta proveniva dalla Spagna, in quanto è ben noto da altre fonti che gli ebrei spagnoli furono tra gli ultimi ad abbandonare le usanze palestinesi e ad accettare la normativa babilonese [43]. Aharòn, dunque, compie a Gaeta non solo un atto simbolico di espiazione, strutturalmente opposto alla colpa commessa a Bagdad, ma esplicita pure il simbolo, contribuendo alla diffusione della dottrina babilonese, e quindi al rafforzamento dell'autorità della gerarchia accademica babilonese, che, come si ricorderà, appariva come lesa dalla colpa commessa da Aharòn in patria. Possiamo dunque concludere che nel racconto delle gesta di Aharòn, è reperibile più di un elemento che depone a favore della tesi che vedeva nel grande evento di riferimento, che fa da cornice ai primi passi della famiglia di Aḥimà'az, ma che *in realtà è al centro della tradizione conservata dalla memoria collettiva degli ebrei d'Italia meridionale,* la trasformazione culturale subita da quegli ebrei, a partire dal IX° secolo, quando passarono gradualmente da una sfera di influenza all'altra.

* * *

Se quanto andiamo dicendo ha un fondo di verità, la prospettiva di ricerca dovrebbe svilupparsi in una doppia direzione: in primo luogo nel determi-

---

[42] L'argomento meriterebbe senz'altro uno studio a parte e spero di trattarne ampiamente in altra sede; qui basterà citare: *Tur/Shulḥàn 'Arùkh, 'Oraḥ Ḥaim*, cap. 242 e i commenti tradizionali *ad locum* nei quali sono citati i passi talmudici e post-talmudici attinenti alla questione. Per l'attacco babilonese contro le usanze palestinesi parallele vedi la invettiva contenuta nei *Pirqoi ben Babui,* in L. GINZBERG, *Genizah Studies in Memory of Salomon Schechter*, New York 1928, II, p. 541. Per le usanze affini a quelle palestinesi nella Setta del Mar Morto, vedi B. SHARVIT, *The Sabbath of the Judean Desert Sect*, in *Beth Mikra,* IV (n. 67) (1976), pp. 507-516 (in ebraico). I possibili addentellati con le usanze caraite sono menzionati nel recente contributo di L.A. HOFFMAN, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame, Indiana, 1979, pp. 72-89.

[43] Vedi S. SPIEGEL, *cit.* (sopra), p. 247.

nare, con la maggior chiarezza possibile, qual sia il sostrato di base sul quale ha luogo la trasformazione; e in secondo luogo, nell'individuare i successivi stadi della trasformazione medesima. Per quanto riguarda il primo obiettivo, credo che si possa ormai tenere per fermo che gli studi condotti negli ultimi decenni sono sufficienti per indirizzarci verso una direzione ben chiara. Riassumiamo: sullo strato originario, ormai verosimilmente prossimo all'estinzione, di ebrei residenti in Italia meridionale da tempo *immemorabile* [44], e quindi appartenenti all'area di cultura che Colorni chiama *ebreo-ellenistica,* caratterizzata nel periodo compreso tra il III° secolo e l'VIII° dall'uso prevalente del greco e del latino [45], ma nella quale io vorrei naturalmente comprendere la Terra d'Israele [46], venne ad innestarsi, dalla metà del VII° secolo in qua, una corrente vivificatrice, *di medesimo segno culturale,* alimentata essenzialmente dall'immigrazione degli ebrei dall'Africa del Nord che si rifugiano in Italia, in seguito all'espansione musulmana [47]. La comparsa in Italia meridionale delle epigrafi ebraiche, prima a lato, e poi in sostituzione delle iscrizioni in lingua greca e latina, che è fenomeno comune a tutta l'area mediterranea, è il segno tangibile di una rinascita culturale *a base nazionale* sì, ma ancora ben lungi dal permettere di suggerire la possibilità di un origine babilonese [48].

Quali possano essere stati i fattori che alimentarono questa rinascita, non-

---

[44] Secondo uno schema caratteristico della storiografia primitiva, e quindi di Aḥima'az, che relegava al *tempo mitico* la residenza in Terra d'Israele, l'avvenimento precedente quell'epoca, consisteva nella deportazione dei suoi progenitori, avvenimento altrettanto mitico e contemporaneo, alla distruzione del Santuario; il fatto genera una *contrazione del tempo* fino all'epoca dell'autore. Vedi il testo relativo nell'edizione di KLAR, *cit.*, p. 12. Per la tradizione mitica sulla deportazione, vedi G.D. COHEN, *The Story of the Four Captives,* in *PAAJR,* XXIX (1960-1961), pp. 75-94.

[45] V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la novella* 146 *di Giustiniano,* in *ASD,* VIII (1964).

[46] Vedi *infra,* nota 48.

[47] Seguo qui l'idea proposta da G.P. BOGNETTI, *Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient,* in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes Rendus,* 1954, pp. 193-203 (ma cfr. la nota seguente). Vedi pure il *Prolegomenon* di BARUCH LIFSCHITZ alla ristampa anastatica di J.B. FREY, *CIJ,* New York 1975, p. 24. E vedi anche *infra,* nota 49.

[48] Come suggeriva già P. BOGNETTI, *loc. cit.* E cfr. V. COLORNI, *cit.,* pp. 22-23. La *base* babilonese dell'edificio culturale dell'ebraismo italiano, ha giustamente indotto Colorni a postulare una certa omogeneità del giudaismo a base nazionale ebreo-aramaica che, rimasto vivo in Palestina e in Babilonia, di qui si irradia in Europa a ondate successive. Questa impostazione lo ha, ovviamente, condotto a considerare gli ebrei della Terra d'Israele come facenti parte di quella che egli chiama *l'area aramaica* che comprende oltre alla Terra di Israele, l'intera regione mesopotamica. E ciò nonostante il fatto, sottolineato dal Colorni stesso, che, a partire dal III° secolo, in Terra d'Israele il greco finì per prevalere definitivamente sull'aramaico (pp. 11-13). Venendo a mancare l'assunto dell'omogeneità culturale e religiosa del giudaismo babilonese e di quello palestinese, viene, ovviamente, a mancare anche la base su cui poggia la tesi di Colorni. Ferme restando le altre conclusioni dell'autore, relative all'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico, che è, l'argomento centrale dell'articolo dell'illustre studioso.

ché i limiti cronologici inferiori del fenomeno, questioni tutt'ora aperte, ottimamente inquadrate nel recente contributo del prof. Simonsohn [49], sta di fatto che il centro focale, non soltanto virtuale e idealmente concepito, bensì reale, della rinascita medesima fu in Terra d'Israele. Di qui, senza nessuna soluzione di continuità con il passato, di cui si conservano le strutture portanti di un complesso culturale recante evidenti le tracce di una fusione armonica di valori di marca ebraica con valori di marca greco-romana, si irradiava la ripresa della vita culturale ebraica in terra d'Europa: nella liturgia come nella normativa, in espressioni tanto di cultura popolare quanto di cultura dotta e aristocratica, in modi di vita materiale e istituzionale, e, più che naturalmente, nella semantica linguistica.

Per quanto concerne la liturgia sarà qui appena necessario rinviare a quanto, sia pure con intonazioni diverse, si va mettendo assieme dai tempi degli studi pioneristici di S. Rappoport fino alle recentissime scoperte di Ezrà Fleischer [50]. Il cordone ombelicale collegante la produzione liturgica dell'Italia meridionale a quella della Terra d'Israele è ormai un dato di fatto sul quale non vi può più essere discussione. Essendo poi, altrettanto indiscutibile il fatto che tutti i Formulari europei delle preghiere d'obbligo, di cui è rimasta traccia, rivelano l'impronta babilonese, sembra più che logico sottoscrivere completamente la conclusione recentemente ribadita dal Fleischer, e cioè che il sostrato liturgico degli ebrei dell'Europa centrale era di tipo palestinese e che su questo si è inserito gradualmente l'apporto babilonese. Chè, altrimenti, non si vedrebbe come possa essere stato possibile recepire le numerosissime composizioni poetiche palestinesi, fiorite su un terreno liturgico incompatibile con la ritualistica babilonese.

All'opposto: i componimenti liturgici composti in Italia sullo scorcio del IX° secolo dimostrano chiaramente, ad esempio, che in quel periodo almeno nei giorni festivi, era ancora in vigore l'uso di leggere la *Toràh* secondo l'uso palestinese. Dato che a trasformazione culturale e religiosa avvenuta, è più che logico che lo schema palestinese delle preghiere d'obbligo e quello della lettura

---

[49] S. SIMONSOHN, *The Hebrew Revival among early Medieval European Jews*, in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume*, Jerusalem 1975, pp. 831-858. Da parte mia preferirei considerare la questione in un quadro assai generale, le cui linee direttrici non siano essenzialmente diverse da quelle proposte da Roberto S. Lopez per la periodizzazione dell'Alto Medioevo: Cfr. R.S. LOPEZ, *L'importanza del mondo islamico nella vita economica europea*, in *XII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 1964, Spoleto 1965, pp. 433-460 (riprodotto in: *Byzantium and the World around it - economic and institutional relations*, London 1978).

[50] E. FLEISCHER, *cit.* (sopra, nota 25); ID., *Remarks concerning early Palestinian uses in the reading of the Law and the Prophets*, in *Sefunòt*, n.s. I (1980), pp. 25-47 (in ebraico). Cfr. anche il contributo del Fleischer in questo stesso volume. Quando questo articolo era ormai in bozze è giunto il successivo importante contributo di EZRA FLEISHER, *Behinoth be-Shirath Pajtanè Italia ha-Rishonim*, in *Hasifruth*, 30-31 (1981), pp. 131-167, che contiene importanti elementi a conforto delle tesi da noi sostenute.

della *Toràh* siano stati sostituiti dal corrispondente babilonese, le tracce della struttura palestinese preesistente andranno ovviamente ricercate e raccolte alla periferia: si tratterà quindi di approfondire sistematicamente lo studio, non solo letterario ed estetico, bensì storico, tanto dei componimenti poetici che venivano aggiunti alla liturgia d'obbligo nei giorni non feriali, recanti una chiara impronta palestinese, quanto delle formule superstiti che la normativa babilonese, per quanto diversamente indirizzata, non ha ritenuto di combattere, per motivi che andrebbero esaminati caso per caso, prima di azzardarsi a formulare una sintesi [51]. Si dovrà anche cercare di stabilire una cronologia della graduale scomparsa del sostrato palestinese e di rendersi conto del perché alcune di queste abbiano tenacemente resistito per ricomparire poi vigorosissime in superficie qualche secolo più tardi. Anzi, il fatto che le tracce della struttura liturgica palestinese compaiono evidenti nella liturgia degli ebrei d'Oltralpe e si mantengono anche dopo l'Alto Medioevo, pur non essendo prova di una filiazione diretta [52], dimostrerà tuttavia la vitale persistenza del sostrato palestinese, almeno nelle tradizioni di un certo gruppo di ebrei, in quello dei *Ḥassidei Ashkenàz.* E questi ultimi hanno, tra l'altro, conservato, unici nella storia della cultura ebraica, la tradizione narrativa e il ricordo, naturalmente trasformati, anzi *invertiti* in funzione dei loro particolari interessi, della venuta di Aharòn in Italia dalla Babilonia [53]. Dico *invertiti*, perché saranno loro a far portare ad Aharòn dalla Babilonia il complesso dei misteri della mistica liturgica, che è parte del loro mondo spirituale e che affonda le radici nella mistica delle *Hekhalòt*, del Carro e dello *Shi'ùr Komàh,* opere che non solo erano già in Europa prima della *translatio scientiae babilonicae* [54], ma che come conseguenza della *translatio* furono spinte alla periferia, e addirittura costrette alla clandestinità, finché le

---

[51] Credo ancora prematuro il proporre schematizzazioni generali del tipo di quelle esposte dallo Hoffman nell'*op. cit.* nella nota 42.

[52] Vedi i recenti contributi di A. GROSSMAN, che ha diligentemente ed esauriente-mente elencato la bibliografia sull'argomento: A. GROSSMAN, *Ties between Ashkenazi Jewry and the Jewry of Eretz Israel in the Eleventh Century*, in *Shalem*, III (1981), pp. 57-92 (in ebraico); ID., *The Early Sages of Ashkenaz - their lives, leadership and works* (900-1096). Jerusalem 1981, pp. 424-435 (in ebraico).

[53] J. DAN, *The Esoteric Theology of the Ashkenazi hasidism*, Jerusalem 1968, pp. 9-20 (in ebraico). Vedi pure A. GROSSMAN, *The Migration of the Kalonymos Family from Italy to Germany*, in *Ziòn*, XL (1975), pp. 154-185 (in ebraico).

[54] G. SCHOLEM, *Has a legacy been discovered of mystic writings left by Abu Aaron of Bagdad*, in *Tarbiz*, XXXII (1963), pp. 253-254 (in ebraico). L'affermazione dello Scholem, volta a confutare alcune tesi molto singolari proposte da I. Weinstock sulla *translatio mysteriorum* dalla Babilonia in Europa da parte di Rabbì Aharòn (vedi i riferimenti bibliografici in S. SIMONSOHN, *cit.*, sopra, nota 49, p. 856, n. 70), sembra, però, in contrasto con l'altra affermazione dello stesso Scholem, generalmente accettata dagli studiosi, secondo cui Aharòn « fu senza dubbio colui che verso la metà del secolo IX portò nell'Italia meridionale, e quindi in tal modo agli ebrei d'Europa, la tradizione mistica, così come fino allora si era sviluppata e propagata in Palestina e in Babilonia » (G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica,* Milano 1965, p. 65; *ibidem,* p. 72).

particolari condizioni createsi dallo scorcio del secolo XI° in poi, specialmente nella regione renana, ne permisero il ritorno in superficie [55].

La prospettiva di un approfondimento di questo genere par più che promettente; starei per dire affascinante, in quanto permetterebbe di respingere alcuni luoghi comuni, come l'opinione che sosteneva che le principali idee della mistica ebraica dell'Alto Medioevo fossero approdate in Europa tramite la mediazione babilonese. Si potrà anche tenere per ferma una omogeneità di base di *tutto* il mondo mediterraneo europeo, durante i primi secoli dell'Alto Medioevo, permettendo quindi una certa misura di estrapolazione interpretativa da una località all'altra. Data la ben nota penombra documentaria, sarà allora assai meno azzardato delineare la fisionomia culturale di questo o quell'isolato gruppo di ebrei, noto tramite documenti sporadici. Una impostazione del genere permetterebbe maggior tranquillità di coscienza nel mettere assieme notizie provenienti, per esempio, dalla Lione di Agobardo con quelle provenienti dalla Venosa di Silano. E la liceità di questa estrapolazione metodica potrà trarre maggior vigore dalle testimonianze che si vanno faticosamente accumulando, tra l'altro, dall'analisi delle poche notizie sulla normativa in uso tra ebrei di altre località europee fino al IX° secolo. Abbiamo già ricordato che gli ebrei andalusi furono tra gli ultimi ad abbandonare la normativa palestinese — lo sappiamo per diretta testimonianza di un *Gaòn* babilonese [56]. L'accettazione della normativa babilonese deve aver avuto luogo nel IX° secolo, perché verso la fine dell'VIII° le accademie babilonesi non sembravano ancora aver debellata la normativa rivale neppure nell'Africa del Nord, dove è appunto diretta la virulenta epistola detta *Pirkoi ben Babui*. Credo di aver dimostrato esaurientemente in altra sede che il medesimo problema si presenta per gli ebrei che erano oggetto dell'attenzione di Agobardo: l'analisi delle usanze relative alla macellazione rituale prova, senza ombra di dubbio, che nel terzo decennio del IX° secolo, essi erano saldamente ancorati alla normativa palestinese [57]. Quanto poi ai residui di usanze palestinesi nella normativa degli ebrei franco-tedeschi, dal X° secolo in poi, si potrà certo valutarne variamente il peso specifico e la portata; ma non se ne negherà l'esistenza [58]. Potremo dunque sommare tutto ciò a quanto detto nella prima parte di questa comunicazione, e puntellare così l'idea della omogeneità di base del comportamento normativo, di origine palestinese, del mondo ebraico europeo fino al IX° secolo. Quindi, quel che urge subito, è il raccogliere in unico *corpus* tutte le testimonianze relative ai residui di usanze di marca palestinese in terra europea; raccolta che, ovviamente, dovrà presupporre una serie di ricerche focalizzate su ognuna di queste usanze.

---

[55] Vedi H. Soloveitchik, *Three Themes in the Sefer Hasidim, AJSR*, I (1976), pp. 331-357.

[56] Vedi sopra, presso alla nota 43.

[57] Vedi il mio studio in corso di stampa nel volume in onore di Isaia Tishby.

[58] Cfr. sopra nota 57.

Mi sia lecito portare un esempio tratto dallo stesso responso che i dotti romani avrebbero inviato a Sàr Shalòm Baòn nell'850 circa, ma che, come s'è detto, non è mai esistito. Quel che, invece, esiste è un responso di dotti romani, di epoca imprecisata, nel quale vien registrata una norma secondo l'opinione espressa da Sar Shalom Gaòn in un responso, che è andato perduto. L'argomento verte sulla liceità di bere il latte munto da un non-ebreo nel caso che non vi siano dubbi sul fatto che al latte non ne sia stato aggiunto altro, proveniente da animale ritualmente impuro. In questo caso la normativa del *Talmùd* babilonese sembra decisamente orientata verso un verdetto permissivo, mentre quella del *Talmùd* palestinese non esclude la possibilità di proibire [59].

Se qui, come nel caso già ricordato, del pane cotto da non-ebrei e di altri dello stesso tipo [60], la tendenza babilonese sia stata influenzata dalle condizioni ambientali della vita nella diaspora, può essere oggetto di speculazione. Ma è certo che i dotti romani, probabilmente dell'XI° secolo, conservavano l'unica copia in cui era conservata la notizia di un responso inviato da Sar Shalom Gaòn verso la metà del IX° secolo su questo argomento. Il responso del *Gaòn,* così come ci è tramandato nelle parole dei dotti romani, dimostra, che nel quesito, che gli era stato indirizzato erano esposte le ragioni a favore dell'uso al quale egli stesso si opponeva, cioè a favore della proibizione, in contrasto con la normativa babilonese. Siamo di fronte a un chiaro indizio di perplessità su un argomento che avrebbe logicamente dovuto essere scontato da secoli; un indizio di tendenza innovatrice, che il *Gaòn* viene a puntellare; *ergo* un indizio dell'esistenza *dell'uso contrario nell'epoca precedente al quesito e al responso.* Se il fatto che i dotti romani erano gli unici depositari di quel responso, può come sembra logico, provare che il responso fu originariamente inviato in Italia (quasi ovviamente meridionale), eccoci dunque di fronte a un altro residuo di usanza di origine palestinese, documentato nell'Italia dell'Alto Medioevo. Il fatto poi che nel *Shibbolèi ha-Lèqet,* che, come è noto, è la principale opera di normativa dell'ebraismo italiano, sia rimasta traccia della sopravvivenza in Italia dell'usanza di proibire, magari come espressione di pietà raccomandabile, seppur non obbligatoria, quel latte che il Gaòn inequivocabilmente permetteva [61], dovrebbe costituire la prova decisiva; siamo senz'altro di fronte a un ulteriore filo che ci conduce al complesso normativo palestinese. E il fatto

---

[59] I passi della letteratura talmudica e post-talmudica relativi alla questione sono citati nella *Talmudic Encyclopedia,* voce Ḥalav shel goi, vol. 15, Jerusalem 1976, coll. 171-172. Vedi pure M. MARGALIOTH, *cit.* (sopra nota 35), pp. 112-114; B.M. LEWIN, *cit.* (sopra a nota 43) pp.26-28.

[60] A questi esempi si potrebbero aggiungere le contrastanti opinioni sulla liceità dell'olio dei non ebrei M. MARGALIOTH, *cit.* sopra nota 35 N. 30, pp. 47-148; B.M. LEWIN, *cit.*, sopra nota 40, pp. 60-64; delle fave lessate da non ebrei M. MARGALIOTH, *cit.*, N. 53, pp. 176-178; B.M. LEWIN, *cit.*, pp. 107-109). Si badi che si tratta di esempi sporadici presi a caso.

[61] *Shibbolèi ha-lèqet,* Parte seconda (ed. a cura di Menaḥem Zeev Hasida), Gerusalemme 1969, cap. 33, pp. 53-54 (in ebraico).

che il quesito sia praticamente datato alla metà del secolo IX°, dovrebbe essere un'ulteriore prova, molto significativa, che proprio allora era in piena azione il processo di revisione della normativa relativa a questioni di uso quotidiano. Se nella *Meghillàh* di Aḥimà'az si parlava di pane, qui si parla di latte; prodotti di prima necessità oggi, e tanto più allora, come sappiamo tutti benissimo.

* * *

Una trasformazione culturale coinvolge molto ovviamente mutamenti nell'organizzazione dell'insegnamento. Qui le cose si fanno un tantino più complesse. L'origine palestinese dell'organizzazione dell'insegnamento nella società ebraica italiana dell'Alto Medioevo è stata postulata da alcuni, sulla base di una, assiomaticamente accettata, generica omogeneità di insegnamento di tipo romano, ancorato alle strutture delle scuole urbane del Basso Impero. Il tutto è stato, naturalmente, messo in rapporto con quei caratteri di tipo palestinese reperibili nel rito italiano, che facevano parte del quadro tradizionale delineato dai dotti delle generazioni precedenti la nostra [62]. Questa filiazione palestinese, così concepita, non fu peraltro vista in opposizione o in contrapposizione con l'evidente preponderanza degli studi talmudici di impronta babilonese, che si afferma in Europa dopo il IX° secolo. In un quadro generico, considerante il mondo palestinese e quello babilonese in un'unica cornice *orientale,* la filiazione palestinese dell'organizzazione dell'insegnamento e la preponderanza degli studi talmudici di impronta babilonese potevano senz'altro esser considerati complementari, tanto più se, nella penombra documentaria, si sbiadivano i contorni e le distinzioni semantiche. Ad esempio: quale il significato della distinzione semantica fra *Bet Midràsh* e *Yeshivàh?* Quale il rapporto istituzionale fra questi e la Sinagoga? In una situazione del genere si poteva considerare davvero azzardato chiedere di inserire una qualche dimensione cronologica in questo processo di prestiti *orientali.*

Vorrei suggerire, dunque, che l'inserimento della dimensione cronologica nella descrizione del fenomeno dovrebbe permetterci di rompere la complementarietà fra la filiazione palestinese dell'organizzazione dell'insegnamento e la diffusione degli studi di marca babilonese, relegando la prima decisamente al periodo anteriore al secolo IX° e la seconda a quello successivo. Questa rottura dovrebbe permettere non solo una più funzionale sistematizzazione dei documenti che abbiamo a disposizione, ma anche una più chiara visione del fenomeno generale. Avremo così la prospettiva della sovrapposizione graduale di tutto un complesso di strutture relative agli studi e alla loro organizzazione, di provenienza babilonesi, che si stratifica sul complesso precedente di marca palestinese, analogamente a quanto vedemmo nel campo della liturgia. Ciò si-

---

[62] A. Graboïs, *Écoles et structures sociales des communautés juives dans l'occident aux IX-XIIe siècles,* in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* cit. sopra nota I, pp. 937-964.

gnifica che, a partire dal IX° secolo, lo studio del *Talmùd* (naturalmente babilonese), nelle accademie rabbiniche (*Yeshivòt*), strutturate secondo un modello gerarchico-sacrale di tipo babilonese, e svolgenti attività di consessi aventi funzioni giudizarie e quasi legislative, viene a sostituirsi allo studio delle *deuteroseis* che si svolgeva in centri di studio (*Bèṯ-Midràsh*), strutturati sul modello conventizio, cristallizzati intorno alla personalità dei *nomodidascaloi,* legati con cordone ombelicale all'attività sinagogale. Ed è nel quadro della attività sinagogale che trovava la produzione intellettuale dei *Bathè Midràsh* una palpabile espressione creativa: nella predicazione e nella composizione di inni liturgici. Usando con cautela lo schema teorico che esponemmo aprendo questa comunicazione, non sarà difficile portare qualche prova.

Dallo stesso racconto di Aḥimà'az possiamo ricavare una chiara indicazione della conservazione, nella memoria collettiva, dell'antitesi fra le *yeshivòth* di tipo babilonese e i *Batè Midràsh* di tipo palestinese, quando questi due tipi d'istituzione s'incontrano in Italia meridionale.

Quando, sempre secondo il racconto, Aharòn raggiunge Oria, vi trova gli antenati di Aḥimà'az in un'atmosfera di floridissima attività culturale: troveremo *midrashot* [63], che si esprimono esteriormente svolgendo attività di predicazione (*We-doreshìm ba-rabbìm*) [64], attività nella quale gli antenati di Aḥimà'az naturalmente eccellono, come pure eccellono nella produzione di componimenti liturgici [65] A Oria si stabilisce il dotto babilonese, fondando subito una *Yeshivà* [66], la cui attività più appariscente, *contrariamente a quelle sopra ricordate,* consiste nel pubblicare decisioni di normativa e di fungere da Tribunale, ripristinando, tra l'altro, le quattro pene capitali. Alla schematizzazione simbolica dell'antitesi fra i due modelli istituzionali, andrà aggiunta l'attrettanto simbolica presentazione dell'*unica* attività dell'apostolo palestinese a Venosa di cui siamo a conoscenza: quella dell'esposizione settimanale della *deuterosis* nella sinagoga, che viene svolta in modo tutt'altro che brillante. Ne dovrebbe essere privo di significato notare che l'espressione adoperata per descrivere quest'attività è esclusivamente quella del termine *darosh* [67].

Molto significativamente, la *yeshivàh* menzionata nel contesto del racconto è quella di Gerusalemme, concepita evidentemente in termini ecumenici. Cioè a dire: nel modello istituzionale di tipo palestinese, di cui si conserva la memoria, c'è *una sola yeshivàh,* in Terra d'Israele, che Aḥimà'az, scrivendo nell'XI° secolo, potrà magari, ma non necessariamente, assimilare a termini a lui più famigliari e ormai moderni quali le *yeshivòt* babilonesi [68], che, del resto,

---

[63] B. Klar, *cit.*, p. 15, l. 16.
[64] *Ibidem,* 11. 17-18.
[65] *Ibidem,* 11. 20-22.
[66] *Ibidem,* 1. 22.
[67] *Ibidem,* p. 16.
[68] Si raffronti con l'altra descrizione della *Yeshivàh* palestinese nel racconto del pellegrinaggio di Rabbi Aḥimà'az il Vecchio (*ibidem,* p. 14, 11. 18-21).

pur essendo state fondate sull'esempio dell'accademia palestinese, erano in concorrenza con quella. Paradossalmente, ma non troppo, importando il modello babilonese in Europa, se ne importava *ipso facto* la tendenza informatrice d'origine: quella di una dichiarazione di indipendenza e di autonomia rispetto all'autorità centrale ecumenica.

Un fugacissimo sguardo alle fonti a cui attingono gli autori dei componimenti poetici redatti in Italia meridionale, non può che confermare ampiamente il cambiamento di indirizzo della *Ratio studiorum.* Un esame, superficiale sì, ma non per questo rapido, come può bene intendere chi si sia imbarcato in simili imprese [69], conferma ampiamente che più si va indietro nel tempo e più diventa rara nei componimenti poetici la presenza di elementi di provenienza babilonese [70]. Anzi, l'esame comparativo delle possibili fonti da cui sono tratte le espressioni linguistiche contenute nei componimenti di Amittài (IX° secolo) ci conduce inequivocabilmente ai tre filoni principali, *tutti* palestinesi: i *midrašhìm* palestinesi, il *Talmùd* palestinese, e le composizioni poetiche composte in Terra d'Israele. La presenza di elementi attinti probabilmente (ma non necessariamente) da fonti babilonesi è senz'altro trascurabile rispetto alla quantità di elementi attinti senz'ombra di dubbio alle fonti palestinesi. Il che contrasta stridentemente con la situazione nel X° secolo, e ancor più con quella dell'XI°, soprattutto se si tien conto dell'evidente componente inerziale nella dinamica informatrice di questo tipo di produzione.

In questo ordine di idee sarà maggiormente significativo notare che, ancora nella prima metà del X° secolo, mostrano grande vitalità, tanto nell'Italia meridionale quanto nell'omogenea Bisanzio greca, testi letterari ebraici di prim'ordine, che *non* fanno parte di quello che potrebbe essere definito il bagaglio della rinnovata *élite* socio-culturale di orientamento babilonese, la cui principale *fons vitae intellectualis* è il *Talmùd.* Quegli autori sono, invece, gli

---

[69] La pubblicazione, insufficientemente curata, di gran parte di questi componimenti, più che soccorrere nella ricerca, par fatta apposta per confondere le idee. Il mare di astrusità stilistiche, di cui si compiaceva l'arte poetica di quei tempi, rende estremamente difficile la preparazione di un apparato critico accettabile. Tanto più che è dato ritrovare la stessa idea in una quantità di disparatissime fonti letterarie precedenti. Più di un editore ha segnalato nell'apparato la prima citazione trovata, se appena ragionevolmente accettabile; il che, molto praticamente ma non per questo utilmente, ha portato a un'inflazione di rimandi al *Talmùd* babilonese (di cui abbiamo oggi una Concordanza completa per non parlare del fatto che esso è sempre stato più familiare ed accessibile agli studiosi). Per il nostro problema questo tipo di apparato serve unicamente a sviare. Per i poeti dell'Italia meridionale del secolo IX°, occorrerebbe mettere in cantiere edizioni del tipo del *Maḥazòr* di rito tedesco, curato da Daniel Goldschmidt. Per il momento, quanto qui affermato si basa esclusivamente su esami non sistematici condotti alla rinfusa dallo scrivente su alcuni dei componimenti in questione, nonché sui risultati esposti dal Goldschmidt per i componimenti inseriti nel rito tedesco.

[70] Questo risultato è in piena armonia con quelli ottenuti da Avraham Grossman nel suo approfondito esame della produzione liturgica e halakhica degli ebrei ashkenaziti. Vedi gli studi citati sopra alla nota 52.

esponenti ideologici e stilistici del mondo tardo romano e la *élite* socio-culturale che li legge comprende elementi che vivono nell'orbita dei gruppi cristiani socialmente elevati, prossimi a corte, e ne condividono la particolare cultura di carattere greco-romano. Nello stesso tempo, questi elementi conoscono bene la Bibbia nell'originale ebraico, i *Targumìm,* i *midrašhìm,* la produzione liturgica palestinese, e magari la *Mishnàh,* cioè tutto quanto può, grosso modo, essere incluso in una assai larga definizione di *deuterosis.* Costoro non conoscono, o per lo meno non studiano (e quindi non hanno familiarità con) il *Talmùd,* e non sono in grado di inserire nelle loro opere materiale attinto al *Talmùd.* Mi riferisco qui a personaggi del tipo dell'autore della *Visione di Daniele,* vissuto a Bisanzio [71], del quale ho trattato in altra sede, e dell'autore dello Josiphòn in Italia.

La recentissima conclusione dell'impresa editoriale più che trentennale che ha portato all'edizione critica di questo libro [72], che io credo composto fra l'ultimo decennio del IX° secolo e il primo del X° [73], spianerà la via all'approfondimento dell'analisi testuale, che offrirà, senza dubbio, ricca messe per l'argomento nostro. Nel ristrettissimo quadro di quanto vò dicendo acquista un significato particolare l'esplicita affermazione dell'autore dello *Josiphòn,* secondo cui, Giuseppe Flavio è il più importante autore di opere mai scritte, eccezion fatta per i ventiquattro libri sacri e per i libri delle scienze composti da Salomone re d'Israele e dai saggi d'Israele [74] Un libro di scienze *composto da Salomone* sarà certamente la *Sapienza di Salomone.* Gli altri libri di scienze *composti dai saggi d'Israele* saranno, dunque, probabilmente, gli altri apocrifi compresi nella Vulgata, di cui sappiamo per certo che il nostro autore fece uso. In questo elenco di libri, che sono considerati la quintessenza della produzione letteraria e scientifica del popolo ebraico, l'autore dello *Josiphòn* non comprende dunque nulla della produzione rabbinica. Ma vi include la Bibbia; che cosa significhi questo fatto, a prima vista insignificante, ognuno può verificare analizzandone un pò più a fondo il linguaggio: conoscere la Bibbia significa

---

[71] Vedi sopra, nota 20.

[72] *The Josippon* (*Joseppus Gorionides*), edited with an introduction, commentary and notes by David Flusser, voll. I-II, Jerusalem 1978-1980.

[73] A mio parere, non è affatto convincente l'opinione del Flusser, che fissa al 953 la data di composizione dell'opera. Tale opinione si basa, come è noto, su un passo riportato da un solo manoscritto e passibile di varie interpretazioni. Contro la proposta dell'autore stanno almeno due solidi argomenti: *a*) l'elenco dei popoli preposto al libro nel primo capitolo rispecchia la situazione politica della fine del IX° secolo (si cfr., in particolare, le note dello stesso FLUSSER relative ai popoli slavi - vol. I, pp. 8-9 e vol. II, p. 103 e nota 312; la data della distruzione della Morava da parte degli Ungari - 906 -anche se non andrà presa come *terminus ad quem* è senz'altro indicativa); *b*) lo Josiphon è menzionato in un documento in cui, con molta probabilità, è ricordato l'incendio di Oria del 925. Il tentativo di Flusser di annullare il valore di questa testimonianza (vol. II, pp. 63-64, nota 183) è tutto altro che convincente. A Dio piacendo, a questo documento, interessante per più di un verso, verrà dedicato uno studio apposito.

[74] *Josiphon* (ed. FLUSSER), cit., cap. 35, 11. 4-7 (vol. I, pp. 143-144).

conoscerne le parafrasi aramaiche (*Targumìm*), l'esegesi midrashica, e molto probabilmente la *Mishnàh*. In altre parole, conoscere la Bibbia significa per lui aver familiarità con quella produzione che nel vecchio mondo greco-latino era compresa nel termine *deuterosis*.

Ancora non sappiamo nulla di come e in quale cornice i dotti europei, che potremo forse chiamare rabbini, apprendessero quelle *deuterosis*. Ma sappiamo che essi le esponevano nelle sinagoghe, durante il servizio mattutino del sabato, che poteva perciò dilungarsi assai, specie dopo l'adozione del ciclo annuale della lettura della *Toràh*. Il raccontino sullo scherzo giocato da Silano all'apostolo palestinese, fa appunto riferimento a una lettura espositiva del genere. Comunque sia, il testo dello *Josiphòn*, mentre presuppone familiarità con quelle *deuteroseis*, non presuppone affatto la conoscenza del *Talmùd*. Non c'è nell'intero libro neppure un punto in base al quale si possa arguire che l'autore dipenda da un testo talmudico[75]. All'opposto: in *diversi* punti egli, non solo avrebbe potuto far uso del *Talmùd* e non lo fa[76], ma addirittura riporta tradizioni narrative che contrastano con quanto detto nel *Talmùd*[77]. Se,

---

[75] Mi permetto questa osservazione categorica sulla base dell'apparato critico e degli indici dell'edizione. Per Flusser, è chiaro che Josiphòn conosceva determinate cose del *Midràsh* e del *Talmùd*, ma egli ha dedicato un fugacissimo sguardo alla questione (vol. II, pp. 114-115), per arrivare alla conclusione che in ogni caso, il nostro autore gran che dotto non dovette essere e che, comunque, non si sentì vincolato a quel che sapeva dalla letteratura talmudica, preferendo ad essa Giuseppe Flavio e le altre fonti ebraiche, a lui note in traduzione latina (p. 115). Secondo me, l'analisi di quei passi ci porta alla conclusione inversa: se l'autore dello *Josiphòn* conosceva, come è probabile, la *Mishnàh*, *Midrashim* palestinesi, i *Targumim*, e altre opere del tipo che includemmo nel termine *deuterosis* inteso in senso lato, egli non conosceva il *Talmùd*. L'unico passo che, apparentemente può essere addotto come prova contraria è quello in cui Erode è denominato da Antigono Asmoneo, servo di casa nostra (*'èved bethènu*), espressione della quale l'unico parallelo noto sembra trovarsi nel *Talmùd* babilonese, trattato *Bavà Bathrà*, 3 b (*'avda de-bèth Ḥashmonài*). Ora contro la conclusione che il nostro autore in questo caso dipenda dal *Talmùd*, va fatto presente che egli con quel termine traduceva il latino *privatus*, termine che non compare neppure una volta nella *Vulgata*, e per il quale, quindi, il nostro autore non aveva immediata corrispondenza associativa nell'ebraico biblico da lui usato nella composizione dell'opera. Penso più logico che l'autore dello *Josiphòn* abbia istintivamente reso *privatus* con *servo privato*, quindi *servo di casa*, piuttosto che considerato edotto nel testo talmudico, di cui avrebbe fatto uso soltanto qui.

[76] Si sarebbe potuto servire del racconto talmudico contenuto nel trattato *Meghillà* 13 b per arricchire il capitolo relativo a Mardocheo e a Esther (cap. 9 nell'ed. Flusser); e il racconto talmudico contenuto nel trattato *Ghittìm* 57 b gli avrebbe fornito l'occasione per rinvigorire il capitolo sul martirio dei sette figli (cap. 15 nell'ed. Flusser); e così via.

[77] La conoscenza del *Talmùd* avrebbe impedito all'autore dello Josiphòn di far confusione sul nome del Sommo Sacerdote, nel capitolo che tratta delle gesta di Alessandro, cap. 10 dell'ed. Flusser: nel trattato *Yomà* 69 a il Sommo Sacerdote è Simone il Giusto, in Giuseppe Flavio Jaddus; per l'autore dello *Josiphòn* è Ḥoniàh, corrispondente di 'Ananiàh, nome che egli trovò, probabilmente, nella sua fonte. Flusser, che fissò qui il testo omettendo il nome del Sommo Sacerdote (p. 55, l. 22) propone una spiegazione tirata per i capelli (vedi *ibidem* nella nota *ad locum*). Ancora se l'autore dello *Josiphòn* avesse avuto una qualche famigliarità col racconto talmudico riportato in *Kiddushìn* 66 a, che considera

dunque, i *Ventiquattro libri sacri* e i *Libri delle scienze composti da Salomone re d'Israele e dai saggi d'Israele* comprendono in qualche modo le *deuteroseis,* è evidente che *non comprendono* il *Talmùd.* Alla fine del IX° secolo, o forse all'inizio del X°, sarà dunque possibile in Italia meridionale appartenere ad una cerchia, magari esclusiva, dell'*élite* socio-culturale, senza possedere la conoscenza del *Talmùd,* o per lo meno senza coltivarne lo studio. Ma questo tipo particolare di gente colta è ormai al tramonto, anzi ha chiara coscienza di trovarsi alla periferia, essendosi perfino rassegnata a non far parte dell'aristocrazia che dirige la comunità, composta di *Ḥassidìm,* che hanno inserito organicamente il *Talmùd* nel loro mondo culturale, dandogli anzi la preponderanza. Come si vede, è un filo che si tira di leggero, e tirarlo a questo punto vorrebbe dire lasciarsi andare a cercare i tratti della fisionomia sociale dei gruppi ebraici nell'Alto Medioevo. E', senz'altro, un argomento affascinante che spero poter sviluppare ampiamente in altra sede. Restiamo, dunque, per ora, entro i limiti della storia culturale *stricto sensu.*

Non conoscere il *Talmùd* non significa essere privi della ricchezza culturale che aveva carattere palestinese, caratterizzando il mondo ebraico. Anzi, l'autore dello *Josiphòn* si mostra capacissimo di cogliere, assimilare e ritrasmettere le complesse espressioni della produzione liturgica palestinese, che egli sembra conoscere, o direttamente o per tramite della produzione locale. Per quanto ci interessa, non fa differenza. La complessità, e per il mio gusto addirittura l'astrusità di questo tipo di produzione, dimostrano ampiamente che *Josiphòn* è benissimo in grado di gustarla e anche di rielaborarla.

Semplificate, quelle espressioni liturgiche gli sembrano — e sono — consone con lo stile della sua opera, redatta in linguaggio biblico. Permettetemi un esempio. Nel capitolo sul martirio dei sette fratelli maccabei [78], sulle orme del II° libro dei Maccabei, la madre conforta l'ultimo dei sette figli già pronto per il martirio, ed abbozza, tra l'altro, una plasticissima quanto brevissima descrizione della creazione dell'uomo, che non trova alcun *parallelo* nel libro dei Maccabei [79]. Mi si permetta una maldestra costruzione latina del passo, ottenuta con un sistema di traduzione-calco che era famigliare al nostro autore; questi, appunto, compose l'intero libro ricalcando l'ebraico sul latino.

Quelle due righe d'ebraico, se tradotte dall'autore stesso in latino, potrebbero risuonare a un dippresso così:

> Et caro vestra, quae immolata fuerit, Deus vobis dedit, et ossa vestra omnia ille aedificavit, et nervos texuit, et cutem super texit, et pilos germinavit, et inspiravit in faciem vestram spiraculum vitae.

Eleazaro, contrario ai Farisei, non avrebbe *sic et simpliciter* seguito Giuseppe Flavio nell'affermare che Eleazaro era Fariseo (*ibidem,* cap. 30, vol. I, p. 119, 1. 10; vol. II, p. 114).

[78] Cap. 15 dell'ed. Flusser.

[79] Vedi nel vol. I, p. 73, 11. 46-48.

Ora, al di là di un possibile nesso letterario con il 37° di Ezechiele, questa rappresentazione della creazione dell'uomo, concepita come *tessitura* dei nervi, *edificazione* delle ossa, e successiva *copertura* dell'edificio con la pelle, non è riscontrabile, a quanto io sappia, se non in un testo liturgico di Yannài basato sul *midràsh* palestinese al Levitico, e ripreso da Amittài in un suo componimento liturgico [80]. Non è, quindi, accettabile l'opinione del Flusser, che vorrebbe vedere nel passo l'influenza della lettura di un passo analogo di Donnolo [81]. Donnolo non parla di *tessitura* dei nervi, come invece fa Yannai, e sulle sue orme Amittai. Donnolo non parla di *edificazione* di ossa, né di *copertura* dell'edificio con pelle; e dove menziona la pelle adopera la terminologia di Ezechiele. Di edificazione di ossa, e di copertura dell'edificio con pelle, parlano invece, con quasi identica terminologia, Yannài e, sulle sue orme, Amittài. *Ergo,* mentre da quel brano non si può inferire che l'autore dello *Josiphòn* abbia letto l'opera di Donnolo, sarà possibile dedurre con certezza ch'egli conoscesse almeno una di quelle composizioni liturgiche.

Ma il discorso deve essere interrotto qui. Abbiamo passato in rassegna delle prospettive, nulla più che prospettive. Penso si possa concludere che qua e là si siano avvertiti, al di là delle pure prospettive, alcuni suoni assai articolati. Oso sperare di non essere il solo a credere che tali suoni si potranno in un non lontano futuro articolare più a fondo, fino a costituire una vera e propria sinfonia.

---

[80] Per la dimostrazione dell'assunto il passo suddetto andrà raffrontato con il componimento di Amittài (riportato in B. KLAR, *cit.*, p. 90, 11. 11-14) e con quello di Yannai, che senza dubbio servì di modello ad Amittài (vedi M. ZULAI, *Piyyutè Yannai,* Berlino 1938, p. 132; Z.M. RABINOWITZ, *Halakha and Haggada in the liturgical poety of Yannai,* Tel Aviv 1965, p. 20 (in ebraico). La fonte di Yannài è *Wa-yikrà Rabbà*, cap. XII (p. 313 nell'edizione Margalioth).

[81] Vedi ed. FLUSSER, vol. II, pp. 81-82.

BENJAMIN RAVID

MONEY, LOVE AND POWER POLITICS IN SIXTEENTH CENTURY VENICE: THE PERPETUAL BANISHMENT AND SUBSEQUENT PARDON OF JOSEPH NASI *

I. In the sixteenth century, a new type of Jewish entrepreneurial figure emerged. This phenomenon was facilitated by new developments in both the Jewish sphere and in the general background, primarily the new demographic distribution of the Spanish exiles and Iberian former *conversos* in Italy and the Ottoman Empire and the formation of the 'Sephardi-Marrano diaspora' on the one hand, and on the other, the emergence of the Ottoman Empire as a factor in European power politics and the resulting changing patterns of Mediterranean diplomacy and commerce. These individuals, often of *converso* origin, and frequently simultaneously merchants, adventurers, projectors, diplomats and communal leaders, played a varying yet prominent role in aspects of the internal and external political and economic life of the states within whose confines they resided. Probably the best known and most investigated of these figures, whose ranks include such men as Daniel Rodriga, Solomon Ashkenazi and Solomon Ben Yaish, is Joseph Nasi. Nasi has been the subject of many articles and several book-length studies,[1] yet it is clear that

---

* I wish to thank the American Council of Learned Societies for a grant-in-aid which facilitated the completion of this article.

[1] The standard biography of Nasi is still C. ROTH, *The House of Nasi - The Duke of Naxos,* Philadelphia 1948. For further bibliographical details, see N. ROSENBLATT, *Joseph Nasi, Friend of Spain,* in *Studies in Honor of M. Benardete - Essays in Hispanic and Sephardic Culture* (eds. I. A. Langnas and B. Sholod), New York 1965, pp. 323-325. Mention must also be made of three subsequent publications: the book of P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci - Duc de Naxos,* Paris-La Haye 1968, containing much new material (see p. 7 for additional bibliographical references; unfortunately the work is marred by inaccuracies, e.g.: '*Le ghetto vecchio* fut considérablement agrandi par la construction du *ghetto nuovo*' [p. 49, n. 2] - actually, the *ghetto nuovo* was established first in 1516, followed by the *ghetto vecchio* in 1541; cfr. also the reference to the Viennese journalist Henri Herzl on p. 81); C. ROTH, *Joseph Nasi, Duke of Naxos, and the Counts of Savoy,* in *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the JQR,* eds. A.A. Neuman and S. Zeitlin, Philadelphia 1967, pp. 460-472; C. H. ROSE, *New Information on the Life of Joseph Nasi, Duke of Naxos - The Venetian Phase,* in *JQR,* new series, LX (1969-1970), pp. 330-344.

a comprehensive and definitive biography still remains to be written. Such a biography would constitute a major undertaking, since Nasi was active in the political and economic spheres in many countries and cities of his time including Antwerp, Brussels, Paris, Lyon, Ferrara, Milan, Rome, Venice and above all, Constantinople. Only on the basis of archival investigation in these places and a thorough examination of the general background, and especially the economic, political and diplomatic history of the Ottoman Empire, will it be possible to reconstruct the life and career of Joseph Nasi and begin to assess properly his personality, activity and impact. In this article, one small yet significant aspect of Nasi's biography will be examined in depth: his perpetual banishment from Venice in 1553 and subsequent pardon in 1567. This episode sheds new light on his life, and may also help to explain his subsequent anti-Venetian stance, which apparently played an important, if not pivotal, role in inducing the Ottoman Sultan to go to war against Venice in 1570.[2] It is to be hoped that this presentation will stimulate further research into aspects of the life and activities of Joseph Nasi, and eventually, the desired biography.

II. The fact that Joseph Nasi had been banished from Venice sometime prior to 1566 is known from a document first published in 1853. A report delivered in January 1566 to the Venetian government by Luigi Bonrizzo, the secretary of Daniel Barbarigo, the Venetian ambassador at Constantinople, included the following information on Joseph Nasi:

> I am unwilling, most Serene Prince, to refrain from telling you of another matter which I think of some moment; Your Serenity may take it into such consideration as seems fitting to your most pertinent and sapient judgment, for I do not think that I should keep silent about it. During this mission, I had occasion to converse frequently with Giovanni Michel [sic], who calls himself now Don Joseph Nasi. At length, finding myself in his company two days before I left, after other conversation, he came to speak of the banishment he had from this most excellent State. He showed me the actual letter in parchment that Your Serenity wrote to the Most Serene Sultan Selim in reply to the request by His Highness for a safe-conduct for the persons of this Giovanni and his brother. He then said to me, and indeed swore affectionately that although this letter made many charges against him, he nevertheless mitigated the matter with the Sultan Selim as adroitly as he could, saying that it was caused by reason of certain private affairs, and not because Your Serenity is not determined to satisfy and gratify His Highness in major matters. He did this, he says, to prevent His Highness from remaining discontented because he had not been listened to, and also in

[2] Nasi's role in fomenting the Venetian-Ottoman War of 1570-1573, and specifically his alleged complicity in the arsenal fire of 1569, encountered in many but not all the histories of Venice and of the war of 1570-1573 but never conclusively established, deserve critical reexamination; for a start, see the bibliography assembled in N. ROSENBLATT, *Joseph Nasi - Friend of Spain,* cit., p. 324, n. 6a.

the hope that the benignity of Your Serenity would in return confer some kindness upon him. He begged me, moreover, to assure everyone here warmly that he and his brother are and will always remain most devoted servants of this State; and outwardly he showed that he could not desire anything more dearly in this world than to be restored to Your Serenity's favor.[3]

It has been conjectured that Nasi had been banished from Venice either in 1550 in connection with the expulsion of the *Marranos* in that year,[4] or much later, as a result of his prominent role in 1563-1565 in inducing the Duke of Savoy to put forward a dynastic claim to Cyprus.[5]

It has so far escaped the notice of all investigators that not only a date for Nasi's banishment from Venice, but even the reason had been given in a work published almost two hundred years ago. The Venetian bishop of Verona, Augustino Valiero (1530-1606) in his *Dell'utilità che si può ritrarre delle cose operate dai veneziani*, originally written in Latin, but published posthumously in Italian translation in 1787, clearly stated, in his presentation of the background of the Venetian-Ottoman war of 1570-1573, that 'a certain Giovanni Mica, who twenty-five years previously had been exiled from Venice for having abducted a rich Jewish woman who feigned being a Christian, harboring enmity against the Venetians, exaggerated in Constantinople the shortage of corn and the fire in the Arsenal at Venice...'.[6]

---

[3] E. ALBERI, *Le relazioni degli ambasciatori veneti*, Florence 1839-1863, series 3, II: pp. 66-67; the English translation is given, without any source, in C. ROTH, *Joseph Nasi*, cit. pp. 37-38. On the request for the safe-conduct, see below.

[4] D. KAUFMANN, *Don Joseph Nasi, Founder of Colonies in the Holy Land, and the Community of Cori in the Campagna*, in *JQR*, old series, II (1889-1890), p. 294.

[5] C. ROTH, *Joseph Nasi*, cit., p. 235, n. 22. For further details on Nasi and Savoy, see C. ROTH's later article, *Joseph Nasi, Duke of Naxos*, cit.

[6] AUGUSTINO VALIERO, *Dell'utilità che si può ritrarre delle cose operate dai veneziani*, Padua 1787, p. 362; P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci, cit.*, p. 54, n. 1 claimed that the abduction was well-known in all the countries of the Levant, and also in the west and that over ten years later, the Portuguese friar Pantaliao de Aveiro (*Itinerario de Terra Sancta* 1565) 'entend à Damiette, d'une marrane portugaise, le récit du rapt.' The passage in question is found in chapter 82 of the Portuguese *Itinerario de Terra Sancta* of FR. PANTALIAO DE AVEIRO (pp. 470-76 of the Coimbra 1927 ed.). In that chapter, entitled *On Cana in Galilee and the Sea of Tiberias and Other Places*, the author related that as he left Jerusalem, he heard from some Portuguese Jews about a Portuguese woman (clearly Dona Gracia-Beatrice) who had fled from there with much wealth and bought the city of Tiberias from the Sultan for a huge sum of money and an annual payment of a thousand *crusados*. He related that this woman had fled Portugal with her sister, who was like her a widow, to Venice where they had lived for some years, until the former, whose last name was Luna, — this is the only mention of a name of any member of the family in the passage — went to Constantinople with her wealth. Shortly afterwards follows the key section which runs as follows: The other sister gave her wealth at interest to the *Signoria* of Venice so that they might guard it, and having despaired of the coming of the Messiah, she ceased to be a Jew and decided to become a gentile. She had a very beautiful daughter, the heiress to all her goods, who secretly in Venice married a New Christian who was an

Two recent studies which appeared two years apart, in 1968 and 1970, apparently completely independent of each other, presented new information on the banishment of Nasi from Venice. However, the account in the first, Paul Grunebaum-Ballin's French book,[7] was based not on the legislation of the Venetian Council of Ten, which banished Nasi, but rather on a report sent by the Austrian ambassador in Venice, Dominique de Gaztelu, to his home government. While certainly valuable as a testimony to the perceptions of an interested onlooker, that report does not constitute the major and basic source of information on Nasi's banishment. On the other hand, the second treatment, the more accessible brief English article of Constance H. Rose,[8] while indeed partially utilizing the legislation of the Council of Ten, is incomplete and contains significant errors.[9]

Furthermore, new information on Nasi's banishment from Venice is contained in the reports of the papal nuncios in Venice back to Rome, now in the course of publication. The volume covering the years 1566 to 1569, which contains one very significant passage on Joseph Nasi, bears the title page date 1963, while the volume containing the critical year 1553 is dated 1967.[10] Therefore, it is intended here to reconstruct the course of events in detail on the basis of the legislation of the Council of Ten, supplemented by the report of Gaztelu and the observations of the nuncios.

III. The two da Luna sisters, Dona Beatrice, better known in Jewish history as Dona Gracia, and Dona Brianda, who had married Mendes brothers and were now widowed, settled in Venice, probably early in 1546, on the basis of a safe-conduct issued by the Council of Ten on March 22, 1544. That safe-conduct allowed them to come to live in the city with their property, agents and family, up to a total of twenty five to thirty people, with the assurance of the safety, freedom and security, of their persons and property, and that they would be treated as all other inhabitants of the city.[11] Then, as established

---

agent of the Marquis of Villareale, and deceitfully, with the consent of the young lady, he took her secretly from the house and during the night brought her to Ancona in a galley and from there to Rome where he found refuge with the favor of the Ottoman ambassador. I wish to thank Frank Talmage for drawing my attention to the Hebrew translation of this passage in M. Ish-Shalom, *Christian Travelers to the Land of Israel*, Tel Aviv 1979, pp. 296-298.

Clearly, in the light of the current state of knowledge, the passage refers to Nasi's act of abduction, which will be discussed below at length, but it could hardly have been used previously to serve as the primary source for discovering that abduction.

[7] P. Grunebaum-Ballin, *Joseph Naci*, cit.

[8] C. H. Rose, *New Information*, cit.

[9] See below, notes 15 and 35.

[10] *Nunziature di Venezia - Fonti per la storia d'Italia*, VI (*Fonti*, 86) (January 1552 - July 1554) (ed. F. Gaeta), Rome 1967; VIII (*Fonti*, 65) (March 1566 - March 1569) (ed. A. Stella), Rome 1963.

[11] This safe-conduct has been published by P. C. Ioly Zorattini in his important new

by Grunebaum-Ballin,[12] a sharp conflict broke out between the two sisters, who were nominally living as Christians outside the ghetto. Dona Brianda could not resign herself to the fact that she was excluded from the administration of the property of her daughter, still a minor, also called Beatrice, because her sister Dona Gracia was administering, with the assistance of her cousin Agostino Enriquez and her nephew Joseph Nasi, the Mendes fortune under the terms of the will of Dona Brianda's late husband, Diego Mendes. Also, Dona Gracia had not given up her intention of going to the Ottoman Empire and there reverting to Judaism, while her sister was hesitant. After some litigation, Dona Gracia was required to deposit in the Venetian mint half of the fortune she was administering and it was to remain there until her niece Beatrice, Dona Brianda's daughter, attained the age of eighteen. This decision was especially pleasing to the Venetian government, and also to the patricians because they were most interested in the dowry of the heiress whom they expected would marry one of their sons.

Dona Gracia however did not intend to renounce any portion of the fortune she was administering and the relationship between the sisters deteriorated. As a result of the judgment in her favor, Dona Brianda undertook to take the assets of the House of Mendes from the bankers who held them, while Dona Gracia sent her most trusted agents all over Europe to counteract Dona Brianda. Dona Gracia no longer felt safe in Venice and one night fled to Ferrara, where *Marranos* could openly live as Jews. Eventually, Dona Brianda came to Ferrara to find her, and the sisters signed an agreement. Then, they returned to Venice with the apparent intention of going on to Constantinople, but as the time of departure approached, Dona Brianda changed her mind and refused to go. In order to prevent Dona Gracia from leaving Venice secretly again, with all or part of the fortune of her niece, the government ordered that her house be guarded. And to prevent any possible incident which could affect relations with the Sultan, the Senate decided, after long discussions, to send a letter to the Venetian ambassador in Constantinople, explaining that in accordance with the justice that every ruler had to render to all, the government had been forced to act toward Dona Gracia in that manner, but her house was only being guarded 'modestly'. Moreover, the Ottoman envoy who had sought permission to visit her had been allowed to do so.

---

volume *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudizzanti (1548-1560)*, Florence 1980, pp. 341-342.

[12] The remainder of this paragraph and the following two paragraphs are based on P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci*, cit., pp. 34, 45-51, summarized briefly in P.C. IOLY ZORATTINI, *Processi*, cit., p. 30. See also *Nunziature*, cit. V (*Fonti*, 85) (March 1550 - December 1551) (ed. F. Gaeta), Rome 1967, pp. 313-314, 316-317, 325; 6:49-50. Clearly a detailed reexamination of the documents in the *Archivio di Stato di Venezia* utilized by Grunebaum-Ballin is needed, but is beyond the scope of this article. See also the information contained in the *responsa* of Samuel de Medina, *Hoshen Mishpat*, 330, 331 and 332.

The sharp conflict between the sisters continued, to the great annoyance of the Venetian government. Finally, in 1552, another Ottoman envoy arrived in Venice and offered to mediate between them. He was successful and the agreement was signed on June 12, 1552, in front of a Venetian notary and then ratified by the Venetian Senate. According to Grunebaum-Ballin, it provided that 100,000 golden *scudi* of the Mendes fortune were to be deposited in the Venetian mint in the account of Beatrice, the daughter of Dona Brianda, by March 29, 1553. Additionally, Dona Brianda herself was to receive 18,123 ½ *scudi* for a dowry, counter-dowry and interest, and reimbursement of the sums due to her for the expenses of maintaining and educating the young Beatrice as long as she was still a minor, and the expenses of the lawsuit. In return, Dona Brianda undertook to cancel all claims made upon the assets of Dona Gracia and her agents in Lyon, Paris, Venice and Florence, and Dona Gracia was to be free to go anywhere she wished with her own property and that of her own daughter. As for the Turkish envoy, he left for Constantinople with the great thanks of the Venetian government in August 1552. At that time the government had only two galleys in the city, but the *Provveditori all'armamento* were ordered to provide for the journey of Dona Gracia and to invite her to choose whichever of the two seemed more suitable for the journey as far as Ragusa. Meanwhile, the Venetian ambassador in Constantinople was informed of the departure of Dona Gracia, her daughter and her retinue and was requested to take all measures appropriate for the arrival of travelers of such high rank.

Then, Grunebaum-Ballin continued, apparently entirely on the basis of a letter of the Austrian ambassador Dominique de Gaztelu of March 18, 1553 to the emperor Charles V, Dona Brianda desired to remain in Venice and live there as a Christian, but hesitated between giving her daughter Beatrice in marriage to her nephew Joseph Nasi (the cousin of the prospective bride) or heeding the proposals of Venetian patricians who eagerly desired to marry one of their sons to the young heiress. Two agents of Dona Gracia, Agostino Enriquez and Odoardo Gomez [13], were also in Venice and Dona Gracia and these agents could not resolve themselves to the idea that one of the two heiresses to the Mendes fortune should marry anyone other than a New Christian. Moreover, they had tried in various ways to prevent or to slow down the payment of the installments of the 100,000 *scudi*, and now the final payment date of March 29, 1553 was approaching. Action had to be taken. Accordingly, Joseph Nasi decided to abduct the willing young Beatrice. On a misty night in January 1553, a boat glided along the canal up to the door

---

[13] Agostino Enriquez will be encountered again below as Agustin Henriches. Both he and Gomez were implicated in the proceedings of the Venetian inquisition. See C. Roth, *Salusque Lusitano*, in *JQR*, new series, XXXIV (1943-44), pp. 70-73, photoreproduced in *Gleanings* (New York 1967), pp. 184-187; P. Grunebaum-Ballin, *Joseph Naci*, cit., pp. 54-68; P.C. Zorattini, *Processi*, cit. index, s.v. *Enrichez Agostinho*, and *Gomez Duarte*.

of the residence of Dona Brianda. Soon it moved at full speed out of the lagoons. After disembarking on the safe territory of the Duke of Ferrara, the fugitives went on to the Papal states. But at Faenza they were arrested, and led away to Ravenna. Since Nasi had connections there, neither he nor his brother Bernardo, who had accompanied him, were imprisoned. Rather, Gaztelu related, there at Ravenna, Joseph and Beatrice were married in the midst of a great crowd, and their marriage consummated. Then on the next day, a courier came from the Venetian Government, insisting that the papal authorities hand over the abductor and the young girl, who had been taken away from her despairing mother who was loudly clamoring for her [14].

This picaresque adventure related by the Austrian ambassador was first taken up by the Venetian government on January 17, 1553, when the Ducal Counsellors, meeting in the Small Council (*Minor Conseglio*) decided unanimously that Alvise Iustiniano the son of Bernardo, the Abbot Bibiena, Agustin Henriches, Alessandro Rois and Zuanfrancesco dalle Arme of Bologna were all to be arrested because of the abduction of the daughter of Brianda di Luna at San Marchuola by Joseph Nasi (referred to in the legislation of the Council of Ten as Giovan or Zuan Miches) [15].

---

[14] The summary of this part of the letter of Gaztelu is found in P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci,* cit., p. 52.

[15] Archivio di Stato Venezia (ASV), *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, 71 *v*, January 17, 1553.

Rose pointed out that 'the assumption that the [Mendes] family left Italy in 1552 seems to have deterred investigators from examining records after that date' *New Information,* cit., p. 339). Consequently, she decided to search for information on the Mendes family in the Venetian State Archives in the year 1553 and was most successful, locating legislation of the Council of Ten of March 1553, which she partially summarized very briefly (I am indebted to her article for the references, although the legislation could also have been located on the basis of the dates given by Gaztelu). However, Rose began her presentation of the legislation of the Council of Ten with the entries of March 11 (see below), presumably on the basis of the *rubrica* (index outline appended at the beginning of register 8), which does not contain any references to these events of January 17 and 18.

Rose posed the question as to the exact nature of the crime committed by Nasi and the identity of the kidnapped party (pp. 342-344). She stated that the Council of Ten either did not have all the facts at hand or did not wish to reveal them (actually, the records preserved in the registers of the Council of Ten are legislative in nature, primarily concerned with meting out punishment, rather than deliberative, relating details of the case at hand, although some details may be briefly recapitulated in the opening of the proposed legislation), and asserted that the kidnapped Beatrice Mendes could have been either Nasi's cousin Reyna [the daughter of Dona Beatrice-Gracia] or his cousin Gracia [Beatrice, the daughter of Dona Brianda] or his aunt Dona Beatrice [Dona Gracia]. After not too convincingly eliminating the probability that it was one of the two cousins (claiming inter-alia that 'finally, it must be stated that if Joseph had carried off either of his cousins, such an act would hardly have caused the Council of Ten to convene in special session, p. 343), Rose asserted that 'Gracia Nasi herself must be identified as the abducted Beatriz Mendes'. Dona Gracia, Rose recollected, had been denounced and imprisoned, presumably for Judaizing, and if convicted, her property would pass into the hands of the Venetian Republic. Thus, Rose concluded, the case was not a kidnapping at all, but a

On the following day, January 18 [16], the Council of Ten (by the vote of eleven in favor, one against and one abstention) confirmed the arrest of Diego Mendes (possibly a relative of Nasi), Henrico de Cleves, Loppe Pigniero and Marchio of Venice and Antonio Padoan, the two servants of Alvise Iustiniano, by Antonio Valier, one of the three State Attorneys (*Avogadori del Comune*) and also the arrest of the above mentioned Abbot Bibiena, Alessandro Rois, Zuanfrancesco dalle Arme and Agustin Henriches the previous day by order of the Small Council because of the abduction of Beatrice Mendes by Joseph Nasi and his accomplices. Additionally, it confirmed the decision of the previous day to arrest Alvise Iustiniano, and stipulated that should he not be able to be apprehended, then it was to be proclaimed at the Rialto and at San Marco that he was to present himself to the prison of the Council of Ten before sunset to defend himself against the charge of being aware of, and participating in the abduction; should that deadline pass without his appearing, then proceedings were to be taken against him, notwithstanding his absence. Finally, it was ordered that all the above were to be interrogated, with torture if necessary, by the ordinary college (*collegio ordinario,* apparently in this case consisting of the Ducal Counsellors), which was also to have the authority to arrest, to order the arrest of, and to interrogate anyone else whom it thought was involved, and then bring them to the Council of Ten for trial.

Immediately after this, the Council of Ten unanimously legislated that it was to be proclaimed that morning at San Marco, the Rialto, the traghetti, Murano and any other place in the city where it should seem appropriate to the State Attorneys that anyone whosoever who had hidden in their house or elsewhere either Joseph Nasi, his brother Bernardo, the abducted Beatrice or any other accomplice or collaborator in the abduction, was immediately to come and reveal it to the Heads of the Council of Ten or be subject to the irremissible penalty of death and confiscation of all property. Moreover, anyone knowing where Joseph or Bernardo Nasi, Beatrice or any accomplice was to be found was immediately to do likewise, subject to the same penalties. On the other hand, anyone giving information leading to the capture of any of the above was immediately to receive one thousand ducats in cash from the the treasury of the Council of Ten, and their identity was to be kept secret. And should anyone involved, except Joseph and Bernardo Nasi and those already arrested or ordered to give themselves up, supply information leading to the arrest of anyone else implicated, they were to be absolved of any penalty

---

rescue mission... Outraged at twice having lost such a valuable prisoner as Dona Gracia, motivated both by greed and by wounded pride at having its authority flaunted, the Council of Ten met in secret session in 1553 and suspended law in order to impose the severest of penalties (p. 344). See now also she testimony of Dona Brianda in P.C. I. ZORATTINI, *Processi*, cit., p. 343, for a reference to the abduction of Dona Brianda's daughter and an apparent attempt to abduct Dona Brianda herself.

[16] ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, ff. 72*r*-72*v*, January 18, 1553.

they might incur in the matter at hand, and also receive the above-mentioned thousand ducats. Furthermore, should it ever become known that anyone had ever hidden one of the above-mentioned in their house or elsewhere and not come forward to reveal it, or similarly had known anything about the matter at hand and not done so, then they were to lose their life and property, while their accusor was to receive one thousand ducats and have his identity kept secret, as above. Finally, should any of those involved in the abduction still be in the city, then anyone daring to help them in any way to flee was immediately to be hanged, with the informer receiving the above-mentioned reward.

The college went about its business, and faced with a procedural problem, turned to the Council of Ten, which took the matter up on March 11 [17]. A motion made by the three Heads of the Council of Ten opening the proceedings related that on January 21, the college in charge of the case had proclaimed Joseph Nasi and his associates the abductors of Beatrice Mendes [18]. After fleeing with the said abducted Beatrice, they had been detained at Faenza on January 22 and taken to Ravenna, where they had been retained for a while and then released [19] Now since that college could not decide whether to expedite the case, or whether to summon the above-mentioned back again, the Council of Ten was to decide what procedure to follow. The Council voted and decided (by the vote of ten in favor, one opposed and one abstention) to proceed without summoning those involved.

Then a proposal, again made by the three Heads of the Council, that since the case of the abduction committed by Nasi was of great importance, the *zonta* (i.e., *giunta,* the additional *ex officio* members) was to be summoned to expedite proceedings, was approved by the vote of ten to two.

At the next session of the Council of Ten on March 15 [20], one of the three State Attorneys commenced by moving to proceed, on the basis of the evidence presented, against Joseph Nasi the Portuguese 'absent but lawfully summoned'. This motion passed almost unanimously, with twenty-eight votes in favor, one opposed and no abstentions.

Following this, noting that since the case of Nasi was of such importance, as was known to every member of the Council, and a greater punishment was required than that which could ordinarily be given according to the legislation of the Heads of the Council of Ten moved that notwithstanding that legislation, of July 11, 1549, which was read [21], five of the Ducal Counsellors and two

---

17 ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, f. 76*v*, March 11, 1553.

18 Cfr. the statement of Gaztelu that the Venetian government was very angry and on January 21, a proclamation was made throughout the city concerning the abduction and the names of the kidnappers, and letters were sent to the pope seeking to reclaim Nasi.

19 As related also by Gaztelu; see above.

20 ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, ff. 77*r*-79*r*, March 15, 1553.

21 Referred to by Gaztelu as legislation of July 21, 1549. That legislation, preserved

of the Heads of the Council of Ten moved that notwithstanding that legislation, this time only, any person or persons capturing or killing Nasi would be granted the favor to absolve themselves or anyone else who had been banished even for an atrocious matter as long as they had not been perpetually banished by the Council of Ten. This motion received nineteen favorable votes, and six in opposition, while four members of the Council abstained. However, since the suspension of the legislation of 1549 required a four-fifth majority, it did not pass. The vote was taken a second time, and again the measure failed to obtain four-fifths of the votes (20-8-1) and was left pending.

Next, legislation against Nasi was introduced. Four of the Ducal Counsellors, two of the Heads of the Council of Ten and the three State Attorneys proposed the standard drastic form of hanishment. Nasi was to be banished perpetually from the city of Venice, its *destretto* (i.e., the *dogado,* from Grado to Cape Aggere) and all the territories of the state, both on the mainland and overseas, and also all ships, whether armed or unarmed. Should he at any time be captured and handed over to the government, he was to he hanged by the neck between the two columns of San Marco until dead. Any person or persons capturing him, even abroad, and handing him over alive, was to receive a reward of two thousand ducats from his property, all of which was to be confiscated, or should it not suffice, then from the reward fund of the government, while anyone killing him, even abroad, was to receive upon proof of the deed, fifteen hundred ducats to be paid as above. Additionally they were to receive a lifetime pension of two hundred ducats from the coffers of the Council of Ten. No pardon or remission of this condemnation could ever be made, even by way of any safe-conduct, unless moved by all six Counsellors and three Heads of the Council of Ten, and passed unanimously by the Council of Ten with at least thirty members present. Finally it was provided that this legislation was to be posted on the steps of the Rialto Bridge.

As was possible under Venetian parliamentary procedure, a second measure was simultaneously placed on the floor. Introduced by the remaining Ducal Counsellor and Head of the Council, it made two modifications: first, the rewards for killing Nasi or capturing him alive were increased from fifteen hundred and two thousand ducats respectively to three thousand, and second, the pension was increased from two hundred to three hundred ducats. Presumably, those introducing this change felt that an increased reward might im-

---

in ASV, *Council of Ten, Comune,* reg. 66, ff. 38*r*-39*r,* July 11, 1549 pointed out that very great abuses were constantly taking place because of the provision that those convicted of grave crimes could absolve themselves by killing or apprehending other criminals, and in order to eliminate the abuses, stipulated that henceforth, no one, whether already banished or to be banished in the future for any reason or length of time, could ever absolve themselves in the above manner; any exceptions had to be introduced in the Council of Ten by four Ducal Counsellors and two Heads of the Council of Ten and be passed by a four fifths majority of the Council. Two less sweeping alternatives failed to carry.

prove the chances of apprehending and eliminating Nasi. The vote was taken, and the first measure, with the lower reward, carried, receiving twenty one votes to four for the second motion, while four members of the Council abstained [22]. It is tempting to conjecture that the majority voted for the lower payments out of fear that Nasi might come into their hands without his property and then the government would have to pay the substantial reward and lifetime pension.

Next, the Council approved, again almost unanimously (twenty-eight in favor, none opposed and one abstention), the proposal of the State Attorneys to proceed, on the basis of the evidence presented, against Bernardo, the brother of Nasi, also absent but lawfully summoned. A motion was then introduced by two Ducal Counsellors, one Head of the Council and the three State Attorneys containing provisions similar to the first motion introduced against Nasi, but without the provision for the lifetime pension, and received fourteen votes. An alternate motion introduced by three Ducal Counsellors and two Heads of the Council of Ten, which proposed dropping the reward for anyone killing Bernardo (i.e., there was only to be a one-time reward of two thousand ducats for those delivering him alive to the government) received the same number of votes, while one abstention was cast. Thus, a second round of balloting was necessary, whereupon the first motion again received fourteen votes, while the second received fifteen, and thus carried. Apparently the desire of the Council of Ten to see Bernardo eliminated by anyone else was not strong enough to induce it to incur any possible expenses for his murder, let alone an annual pension for life [23].

Following this, the Council unanimously approved the proposal of the State Attorneys to proceed on the basis of the evidence presented against Rodrigo Nunes, the servant of Dona Brianda, who was also absent but lawfully summoned. Two motions were thereupon introduced. The first, moved by all except for one of the Ducal Counsellors and one of the Heads of the Council, and by all the State Attorneys, contained the same provisions as the first unsuccessful motion proposed against Bernardo with the change that rather than

---

[22] The account of P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Don Joseph Naci*, cit., p. 53 based on Gaztelu, quotes this decision in French translation, stating that it passed unanimously; the alternative proposal of a reward of three thousand ducats and a life-time pension of two hundred ducats seems to be considered an alternative to the proposal to remit the penalty of banishment, rather than to the two thousand-fifteen hundred-two hundred ducat payments finally adopted.

[23] Gaztelu, slightly inaccurately, related that a measure identical to that adopted vis-à-vis Joseph Nasi was adopted unanimously vis-à-vis Bernardo; see P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Don Joseph Naci*, cit., p. 53; a similar statement is found in C.H. ROSE, *New Information*, *cit.*, p. 340. After relating the punishment meted out to Bernardo, Grunebaum-Ballin merely commented that two Portuguese servants were perpetually banished and that one of the rowers of the boat named Bernardo was banished for two years. From what follows, it is clear that more individuals were involved.

12

being hanged between the pillars of San Marco, he was to be beheaded there and then quartered, with the dismembered parts to be posted on the usual gibbot. The alternative motion, introduced by the remaining Ducal Counsellor and Head of the Council of Ten (the same two individuals who had proposed eliminating the rewards for capturing or killing Nasi) proposed eliminating the reward for killing Nunes (as had been done with Bernardo). The first motion received twenty affirmative votes and passed, while the second received only eight votes; additionally one member of the Council abstained. Thus a slightly higher price was placed on his head than on that of Bernardo.

Subsequently, the Council approved (twenty-seven to two with no absentions) the proposal of the State Attorneys to proceed, on the basis of the evidence presented, against Alexandro Calado and Ferando Rodriges, Portuguese servants of Nasi, absent but lawfully summoned. It was moved by five of the six Ducal Counsellors, one of the three Heads of the Council of Ten, and the three State Attorneys, that they be perpetually banished from Venice and the Venetian State and if they were ever apprehended, they were to be beheaded between the two columns of San Marco with a reward for anyone who either handed them over alive or killed them, even abroad, of five hundred ducats for each of the two, to be paid from their property if possible, otherwise from the government reward fund. This motion received seventeen votes and carried, as an alternative motion, made by one Ducal Counsellor and two Heads of the Council of Ten, providing for the elimination of the reward for their killing, received only twelve votes. No doubt, again this alternative was made lest the government be responsible for the payment should their property be insufficient or unavailable.

Next, the motion of the State Attorneys to proceed on the basis of the evidence presented, against Bartholamio Barcellin of Bologna, who was also absent but lawfully summoned, was approved (28-1). Then, two punishments were proposed. The first, advocated by two Ducal Counsellors and the State Attorneys, provided that he be perpetually banished from the entire Venetian state, and should he ever be apprehended, he was to be beheaded, with a reward of five hundred ducats to be paid in the usual manner to anyone turning him in. The second punishment, advocated by three Ducal Counsellors and the Heads of the Council of Ten, also banished him, but more moderately provided that should he ever be apprehended, he was to spend a year in prison before being sent back into exile, and was not to go free until after he had paid the reward, which was reduced to three hundred ducats, and these provisions were to be repeated each time he returned and was apprehended. The first round of voting produced a tie (14-14, with one abstention), and on the second ballot, the second more moderate proposal passed (16-13).

Then, the motion of the State Attorneys to proceed on the basis of the evidence presented, against the absent but lawfully summoned Alvise Iustiniano was approved (25-1-3). No less than five different punishments were proposed. Three Ducal Counsellors and one of the Heads of the Council of

Ten moved that Iustiniano be given one month to present himself to the Venetian rector at Capodistria and then be confined to that city for fifteen years; should he ever leave it, he was to be perpetually banished from Venice and the entire Venetian state and should he subsequently ever be apprehended, on each occasion he was to spend six months in prison and pay a fine of one thousand ducats to his captor; should his property not suffice, the captor was to be paid from the government reward fund and Iustiniano was not to leave prison until he had paid the thousand ducats, and then he was to be sent back into exile, which was to commence anew. The second punishment, proposed by two Ducal Counsellors, more severely provided that he be perpetually banished from the Venetian state, and should he ever be apprehended, he was to spend one year in prison and pay three hundred ducats to those capturing him, under the above terms. The third punishment, proposed by the second Head of the Council of Ten, strenghthened the first proposal by extending the suggested prison term should he flee and be apprehended from six months to one year, while the fourth, proposed by the third Head of the Council of Ten, additionally extended his confinement in Capodistria from fifteen to twenty years. Finally, the three State Attorneys endorsed the first proposal with the more stringent provision that he be confined to Capodistria for life. As could be anticipated, none of these five proposals received the needed majority on the first round of balloting. In a divided council, the first received twelve votes, the second, nine, the third, one, the fourth, three, and the fifth, four. In accordance with Venetian procedure, the motion which received the least votes (the third, in this case) was dropped, and the others were voted upon again. This time, the first received fourteen votes, the second, eight, the fourth, three, and the fifth, four. This necessitated a third rounds of balloting, with the fourth dropped. On the third ballot, the first proposal received a clear majority of seventeen votes and passed, while the second received ten and the last, two. Thus the least severe of the five punishments was finally adopted. As a postscript, it can be related that Iustiniano gave himself up to the authorities at Capodistria on March 20, 1553, was pardoned on August 27, 1554 and finally absolved on March 23, 1556 [24].

Finally, to concluded the proceedings of March 15, the Council approved, (18-7-3) the proposal of the State Attorneys to proceed, on the basis of the evidence presented, against Bernardo da Venetia, *fante de mezzo* of the boat of Nasi, also absent but lawfully summoned. Then it was moved by two of the Ducal Counsellors and the Heads of the Council of Ten that he be banished from the city of Venice and its *destretto* and all the territories of the state between the Mincio River and the Gulf of Quarnaro for two years; should he return and be apprehended, he was to be sent to row in irons in the galley of the condemned for eighteen months, while those capturing him were to

[24] From a marginal note in ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, f. 79*r*.

receive a reward of one hundred ducats from his property or should that not suffice, then from the government reward fund, and at the end of the eighteen months of galley service, he was to go free. This motion received twenty-two votes and passed, as a more severe alternative, introduced by three Ducal Counsellors and the State Attorneys, providing that he be banished for five years and if caught returning be sentenced to the galleys for two years, received only five votes as one member of the Council abstained.

On the next day, March 16[25], the Council commenced to proceed against individuals already in custody. First it approved (21-3-2) the proposal of the State Attorneys to proceed, on the basis of the evidence presented, against Medea Paon. Her role or offence was not specified; it was merely proposed by four of the Ducal Counsellors and one State Attorney that she be perpetually banished from the city of Venice and the entire Venetian state. Each time she was to return and be apprehended, she was to be placed in prison for one year, with a reward of two hundred ducats for those capturing her. As usual, this sum was to be paid from her property if possible, otherwise from the government reward fund, and she was not to be released from jail until she had repaid that sum, after which she was again to go into exile. This proposal received sixteen votes and passed over a less severe alternative, introduced by one Ducal Counsellor and the three Heads of the Council, expelling her only from Venice, the *destretto* and the additional area between the Mincio River and the Gulf of Quarnaro, which received the lower figure of ten votes, as one member of the Council abstained.

Next, the Council of Ten narrowly approved (15-5-7) the proposal of one of the State Attorneys to proceed against the priest Vincenzo da Castello of Moncalese. Three punishments were proposed. The first, introduced by three Ducal Counsellors and one State Attorney, provided that he be banished for ten years from Venice, its *destretto* and all the territories between the Mincio River and the Gulf of Quarnaro. Each time he was to return and be apprehended, he was to spend six months in prison, with a reward of one hundred ducats to be paid in the usual manner, and then after his release, his banishment was to start again. The second measure, proposed by one Ducal Counsellor and one Head of the Council of Ten, reduced the period of banishment to seven years, while the third, proposed by one Counsellor and two Heads of the Council, further reduced it to five. The first proposal elicited eleven votes, the second, four and the third, nine, as three members of the Council abstained, and thus a run-off between the first and the third was required. This time, the first somehow passed, receiving thirteen votes, with ten cast for the second as four abstentions were registered. Thus, Vicenzo received the most severe of the three suggested punishments.

Then, the motion of the State Attorneys to initiate proceedings, on the

---

[25] ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, ff. 80*r*-81*r*, March 16, 1553.

basis of the evidence presented, against Zuanfrancesco dalle Arme of Bologna was approved by the Council (16-7-4). It was proposed by all but one of the Ducal Counsellors and all the Heads of the Council of Ten and the State Attorneys that he be banished for ten years from the city of Venice and the entire Venetian state, with a reward of three hundred ducats for anyone capturing him within the state. As usual, this reward was to be paid from his property if possible, or if not, then from the government reward fund and he was to remain in jail until he had paid it, and then his exile was to recommence. A less severe measure, providing that he be exiled for only five years, was introduced by the remaining Ducal Counsellor and passed, attracting fifteen votes as opposed to eleven for the ten year exile, as one member of the Council abstained.

Following this conviction, the Council then proceeded to acquit several individuals. It endorsed the proposal of one of the State Attorneys to release Loppe Pigniero, the *servitor* of Dona Brianda, and Henrico de Cleves, the *spenditor* of Nasi (24-1-2), rejected (8-14-5) his proposal to initiate proceedings on the basis of the evidence presented against Zuan Torcellan of Murano but endorsed his proposals to release Pasqualin Torcellan and Zuan Brazzera, fishermen of Murano (23-2-2), and similarly Marchio of Venice and Antonio Padoan, servants of the boat of Alvise Iustiniano (22-4-1). No decision was reached on his proposal to initiate proceedings against Sebastian called *Gobbo* (tbe hunchback) of Venice, the *fante* of the stern of the boat of Nasi, on the basis of the evidence presented, as neither the vote for or against acquittal received a majority (10-11-6). The second ballot also did not produce a decision, as the same number of favorable votes were again cast, while the vote for acquittal increased from eleven to thirteen as the abstentions correspondingly dropped from six to four and the matter was left pending.

On the following day, March 17, the fate of Sebastian was again taken up and this time he was clearly acquitted, by a vote of 8-16-2.[26] On that day, the Council also rejected the proposal of the State Attorney to initiate proceedings on the basis of the evidence presented against four further individuals already in custody, whose involvement in the case was not specified: Jo Battista Divicio, Abbot of Bibiena (223-1), Alessandro Rois (0-24-2), Agustin Henriches the Portuguese (2-20-4), and Diego Mendes the Portuguese (2-18-6), and accordingly they were all released.

Finally, the Council returned to the opening question of whether, in view of the importance of the case of Nasi, notwithstanding the legislation of July 11, 1549, those who apprehended or killed him even abroad could be granted the favor of absolving themselves or anyone else from banishment proclaimed by any council, magistrate or *regimento* of the government for any offense, even atrocious, except for perpetual banishment by the Council of Ten. This

---

[26] ASV, *Council of Ten, Criminali,* reg. 8, ff. 81*r*-81*v*, March 17, 1553.

time it passed by the required four-fifth majority, with twenty one votes in favor and five opposed, and no abstentions.[27]

Thus the Council of Ten reacted to the kidnapping of Beatrice. Fortunately, the information revealed in its legislation can be supplemented by further details contained in the letter of the Austrian ambassador Gaztelu.[28] According to the summary of Grunebaum-Ballin, Gaztelu related that meanwhile the papal authorities handed Beatrice over to the Venetians, while Nasi, let free, went to Rome and prepared to plead the validity of his marriage. The pope specially instructed his nuncio in Venice to ask the Council of Ten to delay any condemnation until the case of Nasi had been heard at the court in Rome. On the same day that the condemnation had been issued in Venice, the papal nuncio was received in a secret audience and pointed out that it was not right of the *Signoria* to displease the pope in the matter of the *marranos* as it had already displeased the Sultan in the matter of the older sister. But the nuncio encountered violent opposition, especially from a patrician who was very interested in the dowry of young Beatrice. The Council of Ten responded quite roughly by invoking the necessity to respect the laws of the republic and refused to accept the memorandum which the papal nuncio presented. It proclaimed the terrible condemnations and published them all over the city, and, Gaztelu noted, 'except for those who coveted the young girl and her dowry, everyone in Venice agreed in finding them harsh.'

It has not yet been noted how the trial of Nasi and his associates was indeed being closely followed by the papal nuncio in Venice, Ludovico Beccadelli. In his letters to Innocenzo del Monte at the Vatican, Beccadelli kept Rome fully informed of events in Venice. These letters, which supplement the strictly legislative information contained in the records of the Council of Ten, reveal the great interest and also the involvement, alluded to by Gaztelu, of the papal nuncio in the course of events.

The first reference to the kidnapping is contained in a letter of Beccadelli to Del Monte written on January 21, 1553.[29] Beccadelli wrote that for the past five days it was the talk of the town that a Spaniard called Giovan Miches bad abducted a twelve year old girl, the daughter of one of the Mendes *marranos*, who had been living in Venice with around 100,000 *scudi*. The government was very angry at this action and was making very great efforts to find those involved. It had captured a few, among whom was the abbot Bibienna (mentioned in the above-cited legislation of the Council of Ten), who was very close to Nasi and since he was aware of it, one thought ill of

---

[27] This also was noted by Gaztelu.

[28] P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Don Joseph Naci,* cit., pp. 53-54.

[29] F. GAETA, *Nunziature,* cit., VI, p. 196.

him, even though it was said that he was being held for another reason, namely, on account of the recent murder of a German merchant called Phillippo Galper, who was a Lutheran and very hostile to the emperor. Beccadelli added that yesterday (January 20) he had been told that Nasi had been caught when he went by coach to Ravenna and it was said that the girl had been left there under guard at the inn of Magnavacca where armed boats were being sent to take her, but Beccadelli did not know the outcome.

Eleven days later, on February 4, Beccadelli sent additional information.[30] He acknowledged that he had received two letters of January 28 from Del Monte, one of which dealt with the abducted girl, Nasi and other details and, as a result, he went that morning to the Venetian College. Its members stated that they knew the affection of the pope toward the Venetian state, and that the demonstration made by the return of the girl was pleasing to them, but it would be much more pleasing to have in their hands the abductor who had caused so much trouble to the city, as was shown by the large rewards placed on his head, and they requested Beccadelli to supplicate the pope to do them the favor of handing over Nasi. Beccadelli wrote that he had responded that the pope had done that which he could do with honor and a good conscience because of the good will he bore toward the repuhlic. But to turn over others to the authorities was to fulfill the function of a head of police, a role which did not behoove *signori*, especially ecclesiastics, and — if he remembered correctly — at the time of pope Paul of blessed memory [Paul III, 1534-1549], someone who had stolen money of the pope in Castello bad come to Venice and the Venetian government had not wished to turn him over, although it did return the property which had been found. To this, Beccadelli continued, the Venetians had responded that that case had not been as outrageous as the present one, and that the emperor had handed over to them, after only one request, Lodovico Dalle Arme, who was a gentleman and an Italian, while Nasi was a *marrano*. Then, Beccadelli concluded, they discussed Giovan Francesco Dalle Arme (mentioned in the above-cited legislation)[31] whose freeing Rome had asked him to seek, and the Venetians said that he was involved in the same crime, but when they would have the principal figure in their hands, it would be easy to grant the favor Beccadelli asked, and concluded that they had not given up hope of obtaining this favor from the pope.

A letter of March 18, 1553 contained further references to the Nasi affair.[32] Beccadelli related that having received a bull of the pope and a com-

---

[30] F. GAETA, *Nunziature*, cit., VI, p. 199.

[31] Further information on Dalle Arme, who was well treated in his captivity, is to be found in the letter of March 18, summarized below, and in two additional letters; see F. GAETA, *Nunziature*, cit. VI, pp. 204, 208.

[32] F. GAETA, *Nunziature*, cit., VI, p. 213.

mission of the reverend Monsignor San Clemente for the seizure of Beatrice Mendes and her property because of the marriage she professed to have contracted with Nasi, he went to the *Signoria* since he knew that nothing could be done without it, and told it that for the sake of justice, it had to hear him and act accordingly. The *Signoria* told him that the matter would be taken up in the Council of Ten and then it would respond to him. Accordingly, that morning (March 18), it summoned Beccadelli and again related to him the great offense that Nasi had committed against the city and the punishment he deserved even from the pope because of the goodwill the pope bore toward the republic. Then, Beccadelli related, it read him a document which indicated that nothing had been done concerning his request and that Nasi had been banished under most severe penalties, and a reward even abroad of three thousand ducats for anyone handing him over alive and two thousand ducats for anyone killing him, and two hundred ducats a year for himself and his son, in addition to the authority to remit the banishment against anyone unless banished by the Council of Ten.[33] Thus, Beccadelli summed up, he could not talk any more about Nasi with the Venetians because of their ill will.

However, Beccadelli reported to Del Monte that others who had been involved in this matter had been freed, and thus finally Giovan Francesco Dalle Arme had been freed and banished for five years; this was the lightest penalty given to any of those guilty, which they said was a result of the intercession which Beccadelli had often made on his behalf.

Finally, in a letter of April 15, Beccadelli again returned to the Nasi affair.[34] He had written, he recollected, on March 18 about the decision the government gave him in the Nasi affair pertaining to the wedding which Nasi claimed to have contracted with Beatrice Mendes the Portuguese living in Venice, which the agents of Nasi requested him to repeat to Del Monte. Also, he wished to now tell Del Monte that on March 18 the government had summoned him to the College, and in the presence of the Heads of the Council of Ten had read to him a document which in short stipulated that one was not to speak about or take any action regarding matters pertaining to Nasi in the city or to his wife, the dowry or anything else because of the great offense they reputed he had given to the republic through the kidnapping of Beatrice at the second hour of the night on the Grand Canal.

IV. Joseph Nasi soon afterward arrived in Constantinople and because of his ability, experience, knowledge and connections quickly rose to a very influential posi-

---

[33] The actual legislation passed by the Council of Ten on March 11 provided for a reward of two thousand ducats for anyone handing Nasi over alive or fifteen hundred for anyone killing him, while there was no provision for a two hundred ducat pension to be paid to an heir (see above).

[34] F. GAETA, *Nunziature,* cit., VI, p. 218.

tion at the court of the Ottoman Sultan Suleiman I (1520-1566). Nasi's success in his new adopted homeland apparently led him to seek the revocation of the Venetian banishment that hung over his head. Cecil Roth related that on one occasion, the Turkish government approached the Venetian authorities requesting a safe-conduct enabling Joseph Nasi and his brother Samuel (Bernardo) to return, but the Doge 'not only refused point blank, but went so far as to state that, in view of Don Joseph's many misdemeanors, he could never be admitted to any Venetian possession or territory', and assumed that this response of the Doge was the subject of the 'actual letter in parchment' referred to in the above-quoted report of Luigi Bonrizzo.[35]

In reality, the Venetian government did modify its anti-Nasi stance as a result of Ottoman pressure. On May 2, 1558,[36] the proposed text of a letter to be sent to the Venetian ambassador in Constantinople was introduced in the Senate. It commenced by acknowledging the recent receipt of the two letters of the ambassador of March 6 and March 7, relating that which Rusten pasha had told him about the *chaus* who was coming to Venice with letters from the pasha and the Sultan seeking a transit safe-conduct for the brother of Nasi (i.e., Bernardo) and also the advice of the ambassador to the pasha that Bernardo should not come. This action of the ambassador was praised, because it would always be good if Bernardo did not come, for the reasons known to the ambassador which he had related to the pasha. After dealing with a few other matters, the letter then responded regarding the *chaus*. It related that he had arrived in Venice and the previous day (May 1) had gone to the *Signoria* and presented the letters requesting a safe-conduct for Bernardo. The safe-conduct had been granted, and for the information of the ambassador, its text was appended to the letter. It stated that the Doge, together with

---

[35] C. ROTH, *Duke of Naxos*, cit., pp. 36-37. Roth's source cited in note 21, p. 235 (J. DE HAMMER-PURGSTALL, *Histoire de l'Empire Ottoman*, 18 vols, Paris 1835-1843, VI, p. 118) only mentions permission granted by the Duke of Ferrara on March 6, 1558, for Nasi's brother Bernardo to leave Ferrara with his family; presumably this is related to the events of 1558 referred to below and may not be connected to the safe-conduct referred to in the report of Bonrizzo. Rose summarized the presentation of Roth in a more categorical manner: 'Despite the urging of the Sultan, in 1565, that the brothers be allowed to enter the Republic, its governing body refused to reverse the decision. Joseph Nasi was never again permitted to set foot in Venice' (*New Information*, cit., p. 342).

[36] ASV, *Senate, Costantinopoli*, reg. 1, ff. 77*r*-78*r*, May 2, 1558. No additional material (i.e., the Ottoman letters mentioned) is to be found in the files of Senate, Costantinopoli, which begin in March 1558. Grunebaum-Ballin, *Joseph Naci*, cit., p. 83, related that gradually, as Joseph Nasi's influence at the Ottoman court increased, Venice and its representatives in Constantinople adopted an increasingly favorable attitude and in 1558, the *Signoria* was eager to grant a safe-conduct allowing Bernardo Nasi to pass through Venetian territory on his journey from Ferrara to Constantinople. Grunebaum-Ballin cited *Delib. Senate*, 31 mai 1558 as his source, and on the basis of that reference, I was able to locate the letters of May 31, summarized below, and also this important letter of May 2, referred to in one of the two letters of May 31.

the Senate, was granting a safe-conduct to Samuel the son of Samuel called Bernardo Miches, enabling him to pass through Venice and the Venetian state and go to Constantinople with all his family and property, subject to the usual customs payments. It was reiterated that this safe-conduct was valid only for transit as stated above, and stipulated that it was only good for one time. Finally, all Venetian representatives, ministers and officials were ordered to comply and to implement it. The entire letter, including the safe-conduct, was ratified by the Senate overwhelmingly (193-1-3) and sent to the ambassador in Constantinople.

Later that month, on May 31, two further letters to Constantinople, one to Rusten pasha and the other to the Venetian ambassador, were approved by the Senate (124-17-12).[37] The first, to the pasha, and most deferential in tone, acknowledged receipt of the letters from Constantinople and related that permission had been granted for Bernardo Nasi to pass through the Venetian state as the ambassador and also the *chaus* would relate, and requested the pasha to advise the Sultan of the Venetian good will toward him and that the Venetian government had granted that which he had sought. The second letter, to the Venetian ambassador, recapitulated that on May 2, the Senate had written about the arrival of the *chaus* with the letters which constrained it to grant the safe-conduct for the transit of Bernardo Nasi, who had been banished for the reasons known to the ambassador. Now, the letter continued, the *chaus* had gone to Ferrara (to get Bernardo) and returned to Venice saying that the Duke of Ferrara had not permitted Bernardo to leave. Since the *chaus* wished to return to Constantinople, the Venetian government had given him its answer to the pasha, a copy of which was attached to the present letter to the ambassador.

The course of events in Ferrara is not clear,[38] but it is evident that the Venetian government, although initially not wanting to grant Bernardo a safe-conduct, did not wish to risk seriously displeasing the Ottoman court, and modified the banishment of 1553 by granting Bernardo a one-time safe-conduct enabling him to pass through Venice on his way from Catholic Ferrara to Moslem Constantinople.

Further developments were yet to come in connection with the banishment of 1553. It is well known that in 1566, the new Sultan, Selim II, very shortly after ascending to the Ottoman throne, made Nasi Duke of Naxos and the Archipelago, an area that had formerly been under Venetian protection until the Turks replaced the Venetians there in 1536.

---

[37] ASV, *Senate, Costantinopoli,* reg. 1, ff. 80*r*-80*v*, May 31, 1558.

[38] It would appear that the Duke of Ferrara had granted a safe-conduct early in March of that year; see above, note 35.

The following year, Nasi sent two agents to Venice to seek the lifting of his banishment. The course of events can be reconstructed from two memoranda written by Antonio Saitta, presumably a government official attached to the Ducal College, and the subsequent legislation of the Council of Ten of April 9, 1567.[39] In the first memorandum, dated April 5, Saitta summarized the first meeting between the agents of Nasi and the Venetian government. That morning, he wrote, two Jewish agents of Joseph Nasi, the Duke of Naxos, came to pay their respects to the Doge and the *Signoria.* Then they presented a letter which was read and which, one of them said, stated that Nasi was, and always wanted to be, as he had been in the past, a devoted and faithful servant of the Venetian government and state; therefore he requested that should an occasion arise in Constantinople for rendering any services, he would be pleased to do so, and should be asked to do so, since he would very willingly intervene with the Sultan, with whom he was in great favor and his authority was not less than that of the pasha. The Doge responded that he was aware of the position of Nasi and pleased by his offer. The agent then thanked the Doge for his courteous response and said that the letters dealt with the future, but for the present he wished to point out that, as he put it, 'something was hanging in the middle', i.e., the banishment enacted by the Doge and the Council of Ten, and requested that it be reconsidered, for since Nasi was a devoted servant, he desired to return to the good graces of the Doge and of the state. The Doge responded that the request would be considered by the ministers who would take whatever action would be appropriate, since they wished to be helpful. Thereupon, the agent asked whom he should turn to for an answer, and was told that he should go to Saitta.

The second memorandum of Saitta is dated April 9. Addressed to the Doge and the most excellent *signori*, it related that on April 6 (i.e., one day after the first contact), in accordance with the instructions, one of the agents of Nasi came to find him in the College and asked whether any decision had been made regarding the banishment of Nasi. Saitta replied that the Doge and his ministers were occupied with other public affairs and therefore had not been able to deal with that matter, but would do so and therefore the agent should return in three or four days to learn what had been decided. Then, two days later, on April 8, the agent came again to Saitta with the same question. Saitta told him that nothing had been done and that the matter would have to be taken up in the Council of Ten, which had not met since the agent had appeared before the Doge. Thereupon, the agent told Saitta that it would be good if the matter would be resolved favorably before the first

---

[39] ASV, *Council of Ten, Secreti,* filza 12, April 9, 1567; the legislation of April 9 is also found in *Secreti,* reg. 8, f. 82*v*. A brief summary is to be found in P. GRUNEBAUM-BALLIN, *Joseph Naci,* cit., p. 83.

dispatch was sent back to Constantinople, so that the Ottoman government, having been satisfied, could with a better disposition and promptness act favorably in the affairs of Venice and assist the Venetian ambassador. The agent added that Nasi desired the acquittal not so much for himself, since he was in a very good position vis-à-vis the Sultan and well established in the Ottoman empire, but rather for his brother and others who had been banished with him.

On April 9, the appropriate steps were taken. First, it was moved by the Doge, four of his six counsellors and the three Heads of the Council of Ten, that for the most important reasons and considerations for the state which had now been set forth to the Council, notwithstanding the stipulation in the condemnation of Joseph Nasi and his accomplices that no pardon could be granted unless the assembled Council of Ten had at least thirty member present and the measure be introduced by all six counsellors and three Heads of the Council, nevertheless, since the matter at hand required promptness for the service of the state and there were neither all six counsellors nor thirty members of the Council present, one could propose to pardon him on the basis of those who were then present. This motion, which the counsellors decided needed a three-fourth majority, passed unanimously with all twenty six votes in favor.

Now the way was cleared for introducing the pardon, which the counsellors decided had to be passed unanimously. The Doge, the four counsellors present, and the three Heads of the Council moved that Joseph Nasi, his brother Bernardo and all the others sentenced by the Council of Ten in the case of Nasi on March 15, 1553 be freed of the banishment so that they could come to Venice and the Venetian state as before their condemnation. This motion passed unanimously with all twenty-six members of the Council voting favorably.

This course of events did not escape the eagle eyes of the papal nuncio in Venice, now Michele Bonelli[40]. In a letter to Rome written on April 12, 1567, Bonelli noted briefly that Joseph Nasi, 'who is a *marrano,* and to whom this year the Sultan has given the Duchy of Naxos, was, together with many accomplices, banished by these *Signori* on account of a female *marrano* called Lamendes, and now has been suddenly absolved of his banishment by the Council of Ten'. Bonelli continued by relating, somewhat pathetically, that the deposed (Christian) Duke of Naxos had come to Venice, claiming to be a Venetian *gentilhuomo,* and it was believed that the government would give him some assistance to enable him to subsist.

Joseph Nasi was no longer *persona non grata.* Power politics and foreign policy triumphed; the hated and condemned *ex-marrano* Jew, now a favorite

---

[40] A. STELLA, *Nunziature,* cit., VIII, p. 203; see also pp. 207 and 403.

of the Ottoman Sultan and ruler of a former Venetian protectorate, could return to the republic which had made him a fugitive with a price on his head.

V. The above narrative, sufficiently melodramatic to have been utilized, had it been known, by nineteenth century opera librettists, ended in a reconciliation. However, in retrospect, the final curtain had not yet descended. The pardon only marked the end of act one of the relationship between Joseph Nasi and the Venetian republic, and it cannot be said that they lived happily ever after. The broad outline of the second act, which featured a major war involving Venice, Spain, the papacy and the Ottoman Empire, in which the Ottoman Empire continued its expansion and took Cyprus from Venice (thereby setting the stage for events which still reverberate in today's newspapers) is well known; however, the details, as stated, still await a thorough reinvestigation which may lead to a reassessment of many specific points.

ARIEL TOAFF

GLI EBREI ROMANI E IL COMMERCIO DEL DENARO NEI COMUNI DELL'ITALIA CENTRALE ALLA FINE DEL DUECENTO

E' nell'ultimo scorcio del Duecento che da tempo è stato individuato uno dei periodi chiave nello sviluppo delle vicende degli ebrei italiani. In quegli anni assistiamo infatti all'improvvisa comparsa di numerosi nuclei ebraici nelle regioni dell'Italia centrale e settentrionale; costoro lasceranno una notevole impronta nella storia successiva degli ebrei italiani, che da quel periodo cesserà di identificarsi con quella degli ebrei di Roma e dell'Italia meridionale.

Il fenomeno, che la documentazione archivistica ci rivela sorprendente per la sua rapidità ed ampiezza, trae la sua origine, come giustamente ha sottolineato V. Colorni, che per primo se ne è occupato diffusamente, dalla migrazione di mercanti ebrei romani, dediti al commercio del denaro, verso il nord della penisola [1]. A partire dall'ultimo quarto del XIII° secolo, banchieri ebrei, isolati o uniti in compagnie, si muovono infatti da Roma, seguendo le grandi vie consolari verso le città dell'Italia centrale e settentrionale, invitati dai reggitori di quei comuni ad inserirsi con i loro capitali nel locale mercato creditizio, a fianco o in sostituzione delle grandi società toscane e lombarde. La corrente migratoria degli ebrei romani si allarga a macchia d'olio, nel Lazio, in Umbria, nelle Marche, in Toscana, costituendo comunità che col passar degli anni diverranno numerose, in zone dove gli ebrei erano sempre stati assenti o dove la loro comparsa era stata in precedenza fugace e sporadica.

Se il fenomeno è conosciuto agli storici, molti dei suoi aspetti non sono stati però ancora sufficientemente esplorati, mentre ad alcune domande collegate con la sua origine si è risposto in maniera affrettata ed incompleta. E' fat-

---

[1] Sugli inizi del prestito ebraico nelle regioni dell'Italia centrale e settentrionale cfr. lo studio fondamentale di V. Colorni, *Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale con particolare riguardo alla comunità di Mantova*, in *RSDI*, VIII (1935), pp. 1-55, sulle cui orme si muove A. Milano, *I primordi del prestito ebraico in Italia*, in *RMI*, XIX (1953) pp. 221-230, 272-280, 306-319, 360-371, 398-406, 450-460. Cfr. inoltre L. Poliakov, *Les banquiers juifs et le Saint Siège du XIII au XVII siècle*², Paris 1967, pp. 308 ss.

to del tutto casuale che esso abbia inizio proprio nella seconda metà del Duecento? Sono ricostruibili i fattori che avrebbero portato gli ebrei di Roma al ruolo di protagonisti di questa vasta e certamente non intenzionale *colonizzazione* ebraica delle regioni dell'Italia centro-settentrionale? Quale era lo *status* di questi mercanti ebrei romani e da dove traevano origine i capitali che maneggiavano? E' infine possibile avvicinarsi alla comprensione della loro funzione effettiva nei mutamenti che il mercato finanzario interitaliano attraversò in quel periodo?

Si è risposto con una supposizione logica e prudente; che cioè gli ebrei di Roma, pur assenti dalle transazioni economiche di maggior rilievo che si allacciavano intorno alla Curia pontificia, sarebbero stati tradizionalmente attivi in operazioni di piccolo cabotaggio finanziario, come il credito minore al clero romano ed il cambio della moneta ai pellegrini. Da un lato i contatti con preti e nobili li avrebbero provvisti di una preziosa esperienza nel commercio del denaro, dall'altro forniture di varie mercanzie nelle medesime cerchie avrebbero lasciato nelle loro mani una larghezza notevole di mezzi, cioè di capitali da investire [2]. La Roma papalina con le sue vaste opportunità avrebbe offerto agli ebrei della città il doppio vantaggio di una certa esperienza nel settore creditizio, se pur a livello minore, e del denaro liquido a disposizione. Ma è poi vero che i legami tra questi mercanti ebrei e la Curia fossero così indiretti e limitati ed interessassero soltanto i margini del mercato finanziario della Roma pontificia? Come avrebbero potuto i prestatori ebrei, i cui capitali non erano che il frutto di operazioni di piccolo cabotaggio finanziario, e quindi per forza di cose di limitata entità, essere in grado di rimpiazzare le grandi case bancarie lombarde e toscane sul mercato creditizio italiano? In effetti si è sostenuto che, impegnati sempre più in traffici su larga scala nelle regioni transalpine, i Lombardi, i Fiorentini, i Senesi e quanti fino ad allora avevano monopolizzato il prestito al dettaglio sul mercato interitaliano si sarebbero ritirati dalla scena dei comuni, dalle risorse economiche sempre più limitate e dalle malferme strutture finanziarie, lasciando il campo agli intraprendenti mercanti ebrei romani [3]. Ma il rapporto tra questo *ritiro* dei banchieri cristiani (che per alcuni è rafforzato dalla considerazione che essi non erano più in grado di perseverare ulteriormente nell'usura per la sempre maggiore difficoltà che trovavano a misurarsi con il divieto canonico [4]) e l'espansione degli ebrei di

---

[2] Tale supposizione è avanzata da A. MILANO, *cit.*, pp. 275 ss. (cfr. inoltre ID., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, p. 119) ed è fatta propria da C. ROTH, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia 1949, pp. 106-107. Ci si riferisce ad essi sempre come a « protagonisti non di primo piano », legati ad « operazioni finanziarie di minore portata » e « on however small a scale ».

[3] Cfr. C. ROTH, *cit.*, p. 107.

[4] Cfr. V. COLORNI, *cit.*, pp. 1-16, 28. Sui motivi e gli aspetti dell'ostilità della Chiesa sul piano dottrinale all'attività bancaria e mercantile, contestata nella sua legittimità morale cfr. anche A. MILANO, *cit.*, pp. 221-230; L. POLIAKOV, *cit.*, pp. 27-51; B. NELSON, *The Idea*

Roma, è veramente così casuale e accidentale, e favorito al massimo da una congiuntura propizia, economica o religiosa che sia?

A chi in passato ha invitato ad approfondire ulteriormente i legami tra la politica finanziaria della Curia papale e la grande diffusione degli ebrei in tutto lo Stato Pontificio, a partire dalla seconda metà del Duecento, si è risposto in genere con un certo scetticismo [5]. Ancora recentemente il Poliakov, pur riproponendo il problema della esistenza di rapporti particolari e concreti tra i banchieri ebrei romani e la Curia, tende ad escluderli alla luce della scarsa documentazione che, a suo dire, porterebbe a conclusioni in questo senso: « Il suffira d'ajouter qu'en ce qui concerne les débuts de la "banque" juive, il n'existe pas d'éléments conduisants à conclure à des liens particuliers et concreas entre les preteurs juifs et le Saint-Siège » [6].

Tuttavia l'esame della documentazione archivistica proveniente dai centri dove i mercanti ebrei di Roma fecero la loro prima comparsa in questo periodo, delle più antiche condotte firmate con i reggitori dei comuni del Lazio, dell'Umbria, delle Marche e della Toscana meridionale (un materiale solo in parte conosciuto dal Poliakov, per la scoperta negli ultimi anni di importanti documenti, venuti alla luce nello spoglio sistematico degli archivi di quelle zone), lungi dal giustificare tale scetticismo, ci suggerisce conclusioni assai diverse sui rapporti tra la politica finanziaria della Curia alla fine del Duecento e la funzione creditizia esercitata dagli ebrei romani nello Stato Pontificio nello stesso periodo. Tale documentazione, proveniente da centri come Perugia, Todi, Orvieto ed Assisi nell'Umbria, Ascoli, Matelica, S. Severino e Montegiorgio nelle Marche, S. Gimignano in Toscana, e riguardante gli inizi dell'attività ebraica di prestito in quelle zone, illumina a mio avviso uno degli aspetti della politica di egemonia economica, portata avanti dalla Curia e dal Comune di Roma nei territori del Patrimonio di S. Pietro a partire dalla seconda metà del Duecento.

In questo periodo assistiamo ai ripetuti tentativi, operati dai mercanti e banchieri romani di imporre il proprio primato commerciale nel Lazio e nelle regioni limitrofe e contemporaneamente di conquistare il controllo delle strade

---

of Usury, from Tribal Brotherhood to Universal Otherhood, Princeton 1949. Vedi inoltre l'illuminante articolo di J. Le Goff, *Au Moyen Age: temps de l'Eglise et temps du marchand*, in *AESC*, 1960, pp. 417-433.

[5] La tesi di A. Pertile (*Storia del diritto italiano*, III, Torino 1894, p. 181), secondo cui la grande frequenza degli ebrei in tutto lo Stato Pontificio si dovette alla protezione loro concessa dai papi che avrebbero favorito i loro spostamenti e i loro commerci, è accolta con molti dubbi da G. Luzzatto (*I banchieri ebrei in Urbino nell'età ducale*, Padova 1902, pp. 12-13), che pure ammette « che fino all'avvento al papato del cardinale Carafa il governo papale fu per gli ebrei uno tra i meno oppressivi ».

[6] Cfr. L. Poliakov, *cit.*, p. 54. L'unico documento che, secondo Poliakov, potrebbe far pensare a dei rapporti più stretti tra Curia e banchieri ebrei di Roma è la convenzione del 1309 tra un gruppo di essi ed il comune di S. Gimignano, che prevedeva in caso di violazione il pagamento di un'ammenda da versarsi per la metà agli ebrei e per l'altra metà alla Curia romana.

di accesso a Roma, sì da rendere sicuri non soltanto i traffici commerciali, ma anche l'afflusso dei pellegrini, dal quale tanta parte dell'attività economica romana dipendeva (E. Duprè Theseider)[7]. Questi tentativi si svilupparono nell'ambito dello scontro tra le classi operanti a Roma ed in primo luogo di quello tra il ceto mercantile in ascesa e la nobiltà feudale, attestata nelle campagne, che costituiva una minaccia permanente alle strade che conducevano all'Urbe. Come scrive G. Falco, Roma ha bisogno che il contado le provveda il sostentamento, la Marittima il sale, che i suoi mercanti abbiano aperte le vie ai traffici e possano attendere ai loro negozi sotto la tutela delle sue leggi, che l'amministrazione della giustizia non sia ostacolata ad ogni passo dalle giurisdizioni signorili e comunali; essa ha soprattutto, in misura di giorno in giorno crescente, bisogno di denaro[8].

L'interesse che la nuova classe mercantile cittadina aveva di controllare le strade di accesso a Roma, attraverso una politica commerciale espansionista, si manifesta anche in una presenza sempre più massiccia sul mercato del denaro. In questo periodo si moltiplicano le operazioni finanziarie che sono portate avanti da banchieri romani da soli o in società con altri. Sappiamo che sono in gran parte loro le somme con cui Carlo d'Angiò nel 1265 finanzia la sua spedizione militare contro Manfredi; nel sud della penisola essi si spingono fino alla Sicilia. Nell'Italia centro-settentrionale la loro presenza si fa sentire sugli importanti mercati di Siena e di Pisa[9]. E' importante notare come, nello scontro tra i ceti medi mercantili e la proprietà terriera baronale, la Chiesa prenda decisamente la parte dei primi. In questo processo avevano quindi agio di inserirsi i mercanti ed i banchieri *Romanam curiam sequentes*, sia che essi rappresentassero aziende mercantili e bancarie delle città dell'Italia centro-settentrionale, operanti a Roma o nelle regioni limitrofe per conto della Curia, sia che essi fossero propriamente romani e si muovessero secondo gli interessi della politica finanziaria pontificia[10].

---

[7] Cfr. E. Duprè Theseider, *Roma dal comune di popolo alla signoria pontificia* (1252-1377), Bologna 1952, p. 21.

[8] Cfr. G. Falco, *I comuni della Campagna e della Marittima nel Medio Evo*, in *ASRSP*, XLVII (1924), pp. 134-135.

[9] Cfr. *I registri della Cancelleria Angioina*, a cura di R. Filangieri, I, Napoli 1950, pp. 8, 74 (privilegi del 1265 e del 1266 ai *mercatores Camere Apostolice*); G. La Mantia, *Codice diplomatico dei Re Aragonesi in Sicilia*, I, Palermo 1918, p. 43; C. Minieri-Riccio, *Saggio di Codice Diplomatico formato sulle antiche scritture dell'Archivio di Stato di Napoli*, I, Napoli 1878, p. 202. Sull'argomento cfr. inoltre G. Yver, *Le commerce et les merchands dans l'Italie méridionale au XII et au XIV siècle*, Paris 1903; F. Schneider, *Zur älteren päpstlichen Finanzgeschichte*, in *QFIAB*, IX (1906); E. Jordan, *De mercatoribus Camerae apostolicae saeculo XIII*, Rennes 1909, pp. 10, 14-15, 75, 108; A. Schaube, *Storia del commercio dei popoli latini*, Roma 1915, pp. 763-764; E. Duprè Theseider, *cit.*, pp. 40-43; L. Palermo, *Il porto di Roma nel XIV e XV secolo - Strutture socio-economiche e statuti*, Roma 1979, p. 32.

[10] Sull'attività dei banchieri presso la Curia in questo periodo ed in quello immediatamente successivo e sulle loro funzioni al servizio della politica finanziaria della Chiesa cfr.

E' stato sottolineato di recente come lo schieramento che si opponeva alla classe feudale e baronale cittadina fosse composto dalla Curia, dai mercanti non romani e dai mercanti romani, cioè da tutti quegli elementi che miravano al controllo delle strade che portavano a Roma e dei mercati di approvvigionamento dell'Urbe nella Campagna e nelle regioni limitrofe. Per la Curia, infatti, era motivo di costante preoccupazione la politica anarcoide ed il particolarismo feudale del ceto nobiliare, che costituiva una minaccia alla propria sicurezza economica, oltre che all'integrità territoriale dello Stato della Chiesa. L'ostilità verso la classe nobiliare costituì dunque la naturale premessa dell'alleanza antimagnatizia con la quale la Curia volle legarsi a partire dalla seconda metà del Duecento alla classe dirigente del comune di Roma, protesa verso una politica espansionistica di egemonia commerciale e finanziaria nel contado e nelle regioni limitrofe [11].

Come è noto le province dello Stato Pontificio comprendevano un vasto territorio formato dal ducato di Roma propriamente detto; dal Patrimonio di S. Pietro in Tuscia, al quale si aggiungevano la contea di Sabina e la *terra Arnulphorum,* della quale facevano parte le città di Orvieto, Rieti, Todi, Narni, Terni, Amelia e Viterbo; dal ducato di Spoleto, che incorporava anche Perugia ed Assisi; dalla Marca di Ancona, alla quale si aggiungeva la terra di S. Agata e la città di Urbino con il contado; dalla Romagna, insieme alle contee di Imola, Bertinoro e Meldula; da Bologna e contado; dalla Campagna e la Maremma; dalla città di Benevento con il suo territorio. Ora in questo complesso, dove le città più importanti si erano costituite in comune fin dal XII secolo, la politica pontificia mirò a partire dalla seconda metà del Duecento a rendere più stretti i vincoli che legavano quelle a Roma, non contentandosi dei legami in generale esistenti, quali il riconoscimento spesso soltanto formale dell'autorità papale ed il versamento di censi annui e di sovvenzioni di vario tipo [12]. E' probabile che, come suggerisce Y. Renouard, facilitando la dipendenza economica dei comuni dai banchieri e dai mercanti *Romanam curiam sequentes,* Roma intendesse approfondire la propria ingerenza nelle questioni interne delle città, creandosi un efficace strumento di controllo della loro politica di alleanze. E' in questa congiuntura politico-economica che fanno la loro comparsa nei comuni del Patrimonio di S. Pietro le prime compagnie di prestito di ebrei *de Urbe,* presentandosi come una forza nuova ed intraprendente sul mercato finanziario della regione.

In quegli anni i mercanti di sete e di panni, i prestatori e i *campsores* ebrei di Roma, operanti per lo più nella zona di Piazza Giudea e nel rione

---

tra gli altri G. ARIAS, *Le società di commercio medievali in rapporto con la Chiesa,* in *ASRSP,* XXIX (1906), pp. 351-377 e Y. RENOUARD, *Les relations des papes d'Avignon et des compagnies commerciales et bancaires de* 1316 *à* 1378, Paris 1941.

11 Cfr. L. PALERMO, *cit.*, pp. 64, 91-92.

12 Cfr. Y. RENOUARD, *Le città italiane dal X al XIV secolo,* II, Milano 1976, pp. 307-308.

di S. Angelo in Pescheria, la cui funzione di cambiavalute era collegata non solo con le attività commerciali ed artigianali della zona, ma anche con il porto del Tevere, da cui giungeva l'approvvigionamento granario della città, avevano avuto modo di rendersi conto di un rinnovato interesse della Curia nei loro confronti. Il loro quartiere era considerato dai pontefici come uno dei quattro maggiori centri finanziari della città [13]. Ditte ebraiche operavano sempre più a stretto contatto con gli ambienti pontifici. Una di esse riusciva a farsi riconoscere ufficialmente come approvvigionatrice della Curia, tanto che con bolla del 1 febbraio 1255, Papa Alessandro IV dichiarava che gli ebrei che vi erano associati dovevano rimanere esenti da ogni dazio di passaggio nei territori del Patrimonio di S. Pietro. Analoga concessione veniva contemporaeamente elargita ad un'altra compagnia, che vedeva associati mercanti ebrei e cristiani [14]. Esatte ci sembrano le conclusioni cui è pervenuta C. Benocci in una recente ricerca storica di taglio socio-urbanistico sul quartiere abitato dagli ebrei romani. L'atteggiamento assai favorevole che gli ambienti ecclesiastici avrebbero dimostrato verso i gruppi commerciali operanti nella zona della Piazza Giudea, ed in particolare verso gli ebrei, e la tendenza ad inserirli nella politica finanziaria pontificia, si inquadrerebbe nell'ambito degli interessi dei papi volti a coinvolgere nell'organismo curiale la Roma comunale [15]. Aggiungerei che questa tendenza aveva soprattutto di mira il rafforzamento di una politica *romana* di egemonia e di espansionismo economico nei confronti dei comuni del contado e delle regioni limitrofe in chiave antibaronale ed antimagnatizia.

In effetti si ha l'impressione che la comparsa degli ebrei romani sul mercato creditizio dei comuni dello Stato Pontificio nella seconda metà del Duecento non avvenga in concorrenza con le società mercantili toscane e lombarde legate alla Curia, ma sia invece pianificato in accordo con esse. Sappiamo infatti che in taluni comuni questi ebrei di Roma, chiamati nei documenti *Romani* o *Judei de Urbe,* fanno la loro prima apparizione in associazione con le compagnie di prestito toscane. Ad Ascoli nel 1297 il comune sottoscriveva una condotta con un gruppo di ebrei romani, rappresentati da Genatano di Angelo *de Urbe,* e con gli esponenti di importanti case bancarie di Firenze, quali i Pilastri, i Sassetti, i Razzanelli, i Berri e i Machiavelli (questi ultimi soci dei Bardi) e di Arezzo, quali i Mangimanni, che appaiono tutti associati in un

---

[13] I quattro luoghi venivano fissati ufficialmente negli statuti approvati da Bonifacio IX, ma non v'è dubbio che essi svolgessero tale funzione anche precedentemente. Sui rapporti tra le famiglie nobiliari e mercantili operanti nel quartiere di S. Angelo nel Duecento cfr. P. Brezzi, *Roma, Firenze. Dal sec. XII al XIV*, Roma 1976, pp. 34 ss.

[14] Cfr. H. Vogelstein e P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, Berlin 1895, pp. 239-240, H. Vogelstein, *History of Jews in Rome*, Philadelphia 1940, p. 121.

[15] Cfr. C. Benocci, *Il rione S. Angelo*, Roma 1980, pp. 20-22, 26. Per l'autrice non vi sono dubbi che l'attività finanziaria degli ebrei romani si svolgesse « spesso in connessione con la Curia » (p. 21).

eterogeneo *trust* finanziario [16]. A Montegiorgio, sempre nella Marca di Ancona, operava negli anni 1295-1299, con autorizzazione comunale, una società formata da esponenti delle case bancarie fiorentine Ponzetti e Lamberti di S. Pancrazio e da una compagnia di ebrei romani, rappresentata da Beniamino di Mele e dai suoi figli [17]. Potremmo dire con il Poliakov (che ha esaminato solo il documento relativo ad Ascoli) che queste associazioni di prestatori ebrei e cristiani costituivano dei compromessi inevitabili tra una finanza ebraica in espansione, ma inizialmente ancora debole, e una finanza cristiana in recessione, ma sempre influente ed esperta [18]. Tuttavia mi sembra che il fenomeno suggerisca assai di più e soprattutto non vada separato dal quadro generale di quella politica finanziaria, le cui fila venivano tirate in quegli anni a Roma.

A Matelica, e presumibilmente nella vicina S. Severino, l'arrivo della prima compagnia di prestatori ebrei, guidata da Angelo di Beniamino e Dattolo di maestro Gaudio *de Urbe* è del 1287 e coincide con l'aumento della pressione tributaria della Chiesa sui comuni della regione e con il delinearsi di una politica sempre più evidente della Curia e del comune di Roma, mirante

---

[16] Il testo della condotta sottoscritta dal comune di Ascoli il 24 ottobre 1297 con « Ginattarius (*recte*: Genatanus) domini Angeli, Angelotus et Musceptus eius filii et Sabbatus Massei de Urbe » e con diciotto mercanti « qui omnes sunt de Florentia » e « de Arecchio » è pubblicato da G. FABIANI, *Gli Ebrei e il Monte di Pietà di Ascoli*, Ascoli Piceno 1942, pp. 169-172.

Significativamente nella condotta manca qualsiasi clausola che si riferisca all'osservanza delle norme relative alla religione ebraica. Il Fabiani, fuorviato da pregiudizi antisemiti, scorge nel documento la diabolica immagine « di una caterva di finanzieri giudei di Firenze, Arezzo e Roma... che ora, in virtù del contratto, vedevano regolata la loro posizione giuridica e riconosciuto ufficialmente dalle autorità il lucroso mestiere ». In effetti la qualifica di « judei » poteva applicarsi legittimamente soltanto al gruppo di prestatori *de Urbe* e non certo ai cristianissimi finanzieri *de Florentia* e *de Arecchio*. Sulle famiglie fiorentine Pilastri, Sassetti, Machiavelli, Razzanelli e Berri e sulla loro attività creditizia cfr. S. RAVEGGI, M. TARASSI, D. MEDICI, P. PARENTI, *Ghibellini, Guelfi e popolo grasso - I detentori del potere politico a Firenze nella seconda metà del Dugento*, Firenze 1978, pp. 43-44, 71-72, 232, 297 etc.

[17] Il gruppo dei documenti, che si riferiscono ad un processo intentato contro il comune e i cittadini di Montegiorgio per il saccheggio delle case dei mercanti fiorentini ed ebrei, operanti nella città, è pubblicato da C. PACE, *Su la colonia ebrea di Montegiorgio - Alcuni documenti*, in *Rivista Abruzzese di scienze, lettere ed arti*, Teramo, XVII (1902) pp. 98-109; XVIII (1903) pp. 142-147. Vi si accenna alla società « Vectij forensis domini Punzicti de Punzictis de Florentia... nec non Jannutij Lambertutij... et aliorum sotiorum et consanguineorum ipsius Vectij et etiam Beniamini domini Mili eiusque filiorum et heredum, Sabbati Dactali et aliorum ipsius Beniamini sociorum iudeorum ». Non v'è dubbio che solo gli ultimi fossero ebrei e non, come crede il Pace (cadendo nello stesso errore del Fabiani per Ascoli), che anche i fiorentini Vezio Punzetti e Giannuccio Lamberti vadano considerati come tali (sulle famiglie Punzetti e Lamberti e la loro attività bancaria cfr. S. RAVEGGI et AL., *cit.*, pp. 30, 64, 71 etc.).

[18] « Ce qui fait l'initérêt du document (*sc.* di Ascoli) c'est l'association entre prêteurs chrétiens et prêteurs juifs qu'il semble refleter. Il montre qu'il arrivait à la finance juive, à ses débuts, de se coaliser avec la finance chrétienne » (L. POLIAKOV, *cit.*, pp. 73-74).

ad assicurare la propria egemonia economica sui maggiori mercati della Marca d'Ancona [19]. Per raggiungere questo scopo la Curia dapprima si serve delle case bancarie fiorentine legate alla Santa Sede, come gli Uguccioni e soprattutto i Bonaffedi (associati questi ultimi agli Strozzi), che a Matelica avevano monopolizzato il credito (soprattutto al comune per le sue anticipazioni di cassa) e la mercatura tra il 1260 e 1275 [20]. Di seguito o in alternativa con esse, la Curia fa ricorso ai banchieri ebrei romani per mantenere il controllo del settore, ed attraverso quello, mantiene il controllo della politica comunale. Questa è un'ipotesi, ma dal 1287 alla fine del secolo ben tre compagnie bancarie di ebrei *de Urbe* iniziavano le loro operazioni creditizie a Matelica, privilegiando i mutui al comune [21]. E' da notare, in connessione con quanto abbiamo osservato, che in quegli anni la tesoreria pontificia della Marca era appannaggio dei potenti banchieri Spini di Firenze e proprio uno di essi, Filippo di Ugone Spini, era podestà di Matelica negli anni '80 del secolo, quando i prestatori ebrei di Roma vi facevano la prima comparsa [22]. Più che di concorrenza tra le società mercantili fiorentine e le compagnie di prestatori ebrei *de Urbe* sembrerebbe trattarsi di un passaggio delle consegne, accuratamente pianificato e certamente non all'insaputa di Roma.

Paradigmatico mi sembra, a questo proposito, il caso di Todi. Qui gli ebrei romani, rappresentati dalla società di Vitale di Genatano, fanno la prima comparsa nel gennaio del 1289, data in cui viene stipulata la loro condotta con il comune [23]. Di seguito, nel 1292 e nel 1297, altre due compagnie di prestatori ebrei *de Urbe* si succedono alla prima (l'ultima delle quali forte di ben ventuno soci), che iniziano le loro operazioni nel settore del commercio del

---

[19] I documenti relativi all'attività creditizia dei primi banchieri ebrei romani a Matelica sono stati pubblicati da G. LUZZATTO, *I prestiti comunali e gli ebrei a Matelica nel sec. XIII*, in *Le Marche*, VII (1907), pp. 249-272. Per S. Severino, dove nel 1279 compare lo stesso Angelo di Beniamino *de Urbe*, attivo nel prestito a Matelica cfr. V. COLORNI, *cit.*, p. 29 (è da notare che, come vedremo più avanti, Angelo di Beniamino figurava a capo della società creditizia di ebrei romani che operava a Perugia intorno al 1275).

[20] Sulla famiglia fiorentina Bonaffedi e la sua attività nel commercio del denaro cfr. S. RAVEGGI et AL., *cit.*, pp. 287, 309, 324.

[21] La prima compagnia, di cui abbiamo notizia a partire dal 1287, era formata da Dattilo di maestro Gaudio e Angelo di Beniamino *de Urbe*; la seconda, attiva negli anni successivi al 1292, vedeva come soci i fratelli Abramo, Salomone, Sabato e Dattolo, figli di Dattilo di Salomone. A questi ultimi si aggiungeva nel 1293 la compagnia di Sabbato di Leo e di Sabbatuccio di Genatano (« Genactani » nei documenti e non « de Genazzano », come vorrebbe A. MILANO, *cit.*, p. 121).

[22] Filippo Spini ritornava successivamente a Firenze, dove entrava a far parte del Consiglio Speciale del Comune (cfr. L DEL LUNGO, *Dino Compagni e la sua cronica*, I, Firenze 1879, p. IX) e nel 1293 era chiamato alla carica di podestà di Poggibonsi (cfr. R. DAVIDSOHN, *Forschungen zur (älteren) Geschichte von Florenz*, IV, Berlin 1908, p. 568).

[23] Sulla presenza degli ebrei a Todi nel Duecento cfr. L. LEONIJ, *Capitoli del Comune di Todi con gli ebrei*, in *ASI*, XXII (1875), pp. 182-190; L. ROSSI, *Ebrei in Todi nel secolo XIII*, in *BDSPU*, LXVII (1970), pp. 31-71, che tra l'altro pubblica il testo della condotta del 1289.

denaro, accordandosi ufficialmente con il comune, che costituisce il loro cliente principale e privilegiato [24]. Tuttavia, negli stessi anni che vedono l'insediamento in città delle società creditizie degli ebrei romani, Todi continua a rivolgersi, in alternativa ad essi, a varie compagnie toscane, contraendo con esse mutui ingenti (talvolta superiori ai ventimila fiorini). Si trattava delle società mercantili dei Ricciardi di Lucca, dei Chiarenti di Pistoia, dei Bonsignori di Siena, dei Pulci-Rimbertini e dei Mozzi-Spini di Firenze [25]. Erano queste, come è noto, le più grandi compagnie dei *mercatores curiales,* quelle cui era affidato il servizio finanziario del papa. La casa dei fiorentini Tommaso di Spigliato dei Mozzi e di Lapo degli Spini (che abbiamo vista attiva ancbe a Matelica e nella Marca anconetana) era probabilmente la più importante di quelle *Romanam curiam sequentes.* Sappiamo che a Firenze nell'ultimo quarto del Duecento gli esponenti delle famiglie Mozzi e Spini erano considerati i veri emissari in città della corte pontificia, di cui appoggiavano incondizionatamente la politica. La loro ricchezza era dovuta infatti agli stretti legami d'affari con la Curia ed in quegli anni, che vedevano una contrazione nel loro impegno di capitali sul mercato creditizio interitaliano, veniva loro affidata la funzione di agenti finanziari del pontefice in Inghilterra [26]. Quindi nell'ultimo scorcio del Duecento, nonostante le società degli ebrei romani avessero iniziato ad operare di concerto con il comune, l'attiva presenza dei grandi gruppi finanziari toscani

---

[24] La compagnia, legata al comune di Todi dai patti del 1289, era formata da Vitale di Genatano, Sabato di Matassia, Manuello di Elia e Manuello di Abramo *de Urbe.* La seconda compagnia, che stipulava la condotta nel 1292, era formata da Fosco e Manuello di Beniamino, Leone di Sabbato, Bonaventura di Beniamino e Dattilo di maestro Mosè. Alcuni soci di queste due compagnie (Manuello di Abramo, Fosco di Beniamino e Manuello di Beniamino), come vedremo, erano già attivi sul mercato del denaro a Perugia a partire dal 1284. Della terza compagnia, la più numerosa, che si accordava con il comune di Todi nel 1297, erano soci Dattilo, Beniamino e Abramo di Mosè, Bonaventura di Beniamino, Salomone e Beniamino di Bonaventura, Bonaventura, Manuele, Consiglio e Sabato di Leone, Beniamino e Bonaventura di Manuele, Dattilo di Angelo, Benedetto di Mosè, Abramo di Benedetto, Manuele e Angelo di Bonaventura, Dattilo di Vitale, Vitale di Bonaventura, Musetto di Beniamino e Bonaventura di Angelo.

[25] Cfr. L. Rossi, *cit.*, pp. 48 ss. I banchieri ricordati nei documenti sono « Labrus Vulpelli de Societate Riccardorum de Lucca et eius sotii, Lanfrancus Anselmi de societate Clarentorum de Pistorio et sotii, Bonansegna Bonaccursi de societate Pulicum et Rembertinorum de Florentia et eius sotii, Tura Bonamici de societate filiorum Bonsignoris et Bonaventure Reonardis de Senis et Feus Bonfantini de sotietate domini Thome Spilliati et Lapi Spine de Florentia ».

[26] Cfr. R. Davidsohn, *Storia di Firenze,* VI, Firenze 1965, pp. 365 ss. 559, 584 ss.; S. Raveggi et Al., *cit.*, pp. 103-106, 174-175, 263. Sull'attività dei mercanti toscani *commorantes in curia romana* cfr. inoltre Y. Renouard, *Le città italiane,* cit., II, pp. 101-102. Ricordiamo che il più antico registro rimasto dei conti della camera apostolica, che risale al 1298, cioè all'epoca di Bonifacio VIII, si apre con le parole: « Incipiunt recepta camere ipsius per manum trium societatum, scilicet Mozzorum et Spinorum de Florentia ac Clarentum de Pistorio agentium in eadem officium mercatorum, venerabili viro domino Theodorico camerario existente ».

legati alla Curia negli affari di Todi non veniva a cessare. Almeno fino al 1292 ci restano infatti i contratti di mutuo, tutti stipulati a Roma (*in romana Curia*), nei quali i *grands commis* delle società Mozzi-Spini, Chiarenti, Pulci-Rimbertini e Bonsignori *commorantes in Curia romana* avanzavano somme ai reggenti del comune. Non credo sia arbitrario supporre un accordo tra le società finanziarie toscane legate al papa e gli ebrei che in quegli anni, provenendo da Roma, si affiancavano ad esse sul mercato creditizio comunale, per poi sostituirle completamente alla fine del secolo.

L'esame di alcune clausole contenute nella condotta stipulata nel 1289 tra i banchieri ebrei di Roma e il comune di Todi (il cui testo pressoché immutato è ripetuto nelle condotte del 1292 e 1297) porta nuove conferme a questa tesi. I banchieri ebrei erano tra l'altro garantiti dalla *rappresaglia* da parte di quanti avessero avuto dei conti in sospeso con cittadini romani (quod non obsint eis alique rapresalie quas aliquis haberet... contra commune Rome) [27]. Era questo, come è noto, un istituto giuridico assai diffuso nel medioevo, in base al quale un comune, o anche un privato cittadino, che erano stati danneggiati finanziariamente o derubati del loro avere in un altro comune, potevano sequestrare i beni dei cittadini di quel comune che si trovavano a passare nel loro territorio, fino al completo risarcimento del danno o della somma rubata [28]. Ciò ci conferma nella convinzione che i prestatori ebrei operanti a Todi figuravano nello *status* di cittadini romani e che, mentre intendevano godere dei vantaggi che ciò comportava, cercavano di mettersi al riparo dagli eventuali pericoli che avrebbero potuto dipenderne. E' inoltre da notare che le disposizioni sulla rappresaglia compaiono anche nella condotta sottoscritta nel 1297 tra il comune di Ascoli e la folta compagnia di mercanti e banchieri toscani *Curiam romanam sequentes* ed ebrei *de Urbe* ed in quella del 1312 tra il comune di Orvieto ed una società di ebrei, provenienti da Roma [29].

La condotta del 1289 dei banchieri ebrei operanti a Todi e quelle successive del 1292 e del 1297 si concludono con la clausola che, in caso di violazione dei patti da parte del comune, l'ingente penale prevista doveva versarsi per

---

[27] « Item quod non obsint eis alique rapresalie quas aliquis haberet contra aliquem ex indeis vel contra aliquem alium vel contra commune Rome vel contra illum vel illos qui venirent vel venire voluerint ad domum ipsorum ».

[28] Sull'istituto della *rappresaglia* cfr. G. Rezasco, *Dizionario del linguaggio storico amministrativo*, Firenze 1881, p. 915. Vedi inoltre V. Casanova e A. Del Vecchio, *Le rappresaglie nei comuni medioevali e specialmente a Firenze*, Bologna 1884.

[29] Cfr. G. Fabiani, *cit.* p. 172; L. Fumi, *Codice diplomatico della città di Orvieto*, Firenze 1884, p. 419. La clausola della condotta di Ascoli, che si riferisce a mercanti e banchieri di Firenze, di Arezzo (i cristiani) e di Roma (gli ebrei), suona in questi termini: « Item promisit et convenit dictus sindicus sindicorum nomine quo supra eisdem mutuatoribus, quod si alique represalie que haberentur per aliquem vel aliquos civitatis Esculi contra civitatem factas de quibus sunt et fuerunt dicti mutuatores, ipsis mutuatoribus nec alicui ipsorum non obsit nec obesse debeat ipsis in personis nec in rebus eorum, ut exinde aliquod dampnum ab aliquo, nec in personis nec in rebus patiantur ».

metà agli ebrei romani e per l'altra metà alla Curia di Roma[30]. E' una disposizione che troviamo anche nel testo della condotta del 1309 tra il comune di S. Gimignano ed una numerosa società di prestatori ebrei di Roma[31]. Se anche non vogliamo ammettere *tout court* che tale clausola figurasse nello stereotipo della condotta, proposta dagli ebrei romani ai comuni, in quegli anni in cui la loro presenza sul mercato del denaro si faceva più massiccia (il che mi sembra del tutto probabile), non possiamo essere d'accordo con il Poliakov, che basandosi sul solo documento di S. Gimignano, la considera insolita e non paradigmatica, esitando ad ammetterla come una conferma degli stretti legami che univano le compagnie degli ebrei romani con gli ambienti curiali[32].

In effetti l'interessamento della Chiesa (e del comune di Roma) all'attività delle compagnie ebraiche romane sul mercato del denaro, in primo luogo nei comuni dell'Italia centrale, ci sembra innegabile. Nel 1297 il folto gruppo di cittadini di Montegiorgio, che aveva dato il sacco alle case dei mercanti fiorentini ed ebrei della città, era perseguito e condannato per far piacere alla Chiesa di Roma (pro ipsa Sancta Romana Ecclesia)[33]. Nel 1312 il cardinale Arnaldo, vescovo della Sabina e legato del pontefice Clemente V, assolveva il comune di Orvieto dall'interdetto inflitto dalla Chiesa alla città, in occasione dell'assedio e della razzia di Montefiascone, dietro il versamento di 12.000 fiorini. Una società di ebrei romani, come in altri casi avevano fatto i banchi fiorentini di parte guelfa dei Mozzi e dei Sassetti, quando richiesti dal comune, fu pronta ad anticipare l'ingente somma come mutuo in cambio del riconoscimento della cittadinanza con tutti i diritti connessi[34]. Dai documenti appare che il comune si era rivolto ai prestatori ebrei *de Urbe* per diretto in-

---

[30] « Item quod de omnibus predictis et singulis eis observandis fiat et constituatur sindicus per commune Tuderti et curare eos judeos sub pena mille florenorum auri solvendorum medietatem dictis iudeis et aliam medietatem curie Rome ».

[31] Cfr. R. Davidsohn, *Forschungen zur (älteren) Geschichte von Florenz*, II, Berlin 1900, regg. nn. 2460-2461, pp. 328-329; A. Lewinski, *Sulla storia degli ebrei in Italia nei secoli XIII-XIV*, in *RI*, II (1905), pp. 195-197. Sugli ebrei a S. Gimignano in questo periodo, vedi inoltre E. Fiumi, *Storia economica e sociale di S. Gimignano*, Firenze 1961, pp. 184-185. La condotta era sottoscritta nel luglio del 1309 dal comune di S. Gimignano con « Moyses Diodati pro se et Abramo et Leone et Diodato filiis suis et Sallamon ser Manuellis pro se et Manuello, Diodato et Pisano filiis suis et Rubeus Ley iudei ». La clausola finale dei patti contemplava « quod predicta omnia observentur eis sub pena M. florenorum auri, medietas cujus pene sit ecclesie Romane et alia medietas sit de dictis judeis ».

[32] Cfr. L. Poliakov, *cit.*, p. 54.

[33] I colpevoli dei saccheggi erano puniti « considerans fidelitatem et obedientiam et reverentiam, quam comune et homines Montis Sancte Marie in Georgio ac etiam speciales persone dicte terre nunc ad presens habent et actenus habuerunt et habere soliti sunt temporibus retroactis erga romanam Matrem Ecclesiam » (cfr. C. Pace, *cit.*, p. 102).

[34] Si trattava della stessa compagnia di banchieri romani (*judei de Urbe*), che aveva sottoscritto nel 1309 la condotta con il comune di S. Gimignano. Ne facevano parte dieci soci, tra cui Mosè di Deodato, Abramo di Mosè e Deodato di Mosè (cfr. E. Fumi, *cit.*, pp. 416-419).

teressamento della Curia e forse per il tramite delle stesse compagnie fiorentine dei Mozzi-Spini e dei Sassetti *Romanam curiam sequentes* [35].

Mi sembra tuttavia che sia il caso di Perugia a portare decisivi chiarimenti a tutta la questione. Qui i numerosi protocolli del Minor Consiglio del popolo, preservati per gli anni 1275-1277 e che ho pubblicato recentemente, rivelano in gran parte i retroscena politici che prepararono i contatti tra i reggenti del comune e le compagnie degli ebrei romani [36]. Trattandosi in gran parte degli stessi banchieri, attivi in quegli anni anche in altri centri dell'Umbria, come Todi ed Assisi, e nella Marca anconetana, a Matelica e S. Severino, è importante conoscere quali fossero le forze che si trovavano alle loro spalle e quali interessi venissero a servire [37]. Il loro arrivo a Perugia era preparato da una delibera del Minor Consiglio del popolo nell'estate del 1262, in base alla quale era vietato il prestito del denaro ai banchieri non perugini, fatta eccezione per i romani che avrebbero potuto risiedere liberamente in città ed operare nel settore creditizio a loro piacimento (*quod nullus forensis mutuet in civitate Perusii, exceptis Romanis qui secure stent et permaneant in civitate Perusii pro ut eis placuerit*) [38]. In effetti una compagnia di banchieri ebrei *de Urbe,* guidata da Angelo di Beniamino, si trasferiva a Perugia e, come indicano i documenti, legava a sé il comune con mutui agevolati di ingente entità, concessi dietro la fideiussione dei cittadini più ricchi ed influenti (spesso appartenenti alle famiglie degli stessi reggenti del comune). Era questo un periodo di grande espansione urbanistica di Perugia e la presenza degli ebrei sul mercato del denaro cittadino veniva a svolgere una funzione indispensabile.

Quando tuttavia nell'inverno del 1275, per motivi che ignoriamo, il comune volle rescindere i suoi legami con i banchieri romani, estendendo anche ad essi la disposizione del 1262 e generalizzando il divieto del prestito ad interesse in città, si trovò ad affrontare un doppio ordine di problemi, la cui soluzione si presentò subito assai ardua. Il primo era costituito dalla dif-

---

35 Cfr. E. Fumi, *cit.*, p. 418.

36 Cfr. A. Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975, pp. 206-217.

37 La prima compagnia era formata da « Angelus Beniamini et Davinus Elie de Urbe, nomine eorum et Abraham Milii, Beniamini Angelli et Angeli Manuelis eorum sociorum et aliorum judeorum qui actenus consueverunt moram trahere in civitate Perusii ». Angelo di Beniamino figura tra i soci della compagnia di banchieri romani, che operava nella Marca anconetana, a Matelica e S. Severino, negli anni 1279-1287. Della seconda compagnia, attiva a Perugia negli anni 1284-1285, facevano parte Bonaventura di Beniamino, Fosco di Beniamino e Manuello di Abramo, che sono pure soci in varie compagnie per il prestito attive sul mercato di Todi negli anni 1289-1297 (cfr. A. Toaff, *cit.*, pp. 16-18, 219-224). Manuello di Leone, associato con altri banchieri romani nei capitoli con il comune di Todi nel 1297, era attivo in una società che svolgeva le sue operazioni finanziarie ad Assisi negli anni 1305-1309 (cfr. A. Toaff, *The Jews in Medieval Assisi*, 1305-1487. *A social and economic history of a small jewish community*, Firenze 1979, pp. 3-11, 101-121).

38 Cfr. A. Toaff, *cit.*, pp. 203-204. La delibera porta la data del 7 agosto 1262 ed è trascritta anche con un'intitolazione lievemente diversa: « quod nullus forensis possit mutuare ad usuras in civitate Perusii, exceptis Romanis quibus licitum sit mutuare ».

ficoltà di poter espellere da Perugia gli ebrei (cui era stato frettolosamente fissato un termine ultimo entro cui avrebbero dovuto abbandonare la città), prima che essi avessero potuto recuperare tutti i loro crediti al comune, garantiti dai *boni viri* e ammontanti ad una cifra cospicua. Il secondo era dato dal fatto che la rescissione unilaterale dei rapporti con gli ebrei, probabilmente regolati da una condotta, avrebbe portato ad un inevitabile conflitto con le forze che li appoggiavano. E quali fossero queste forze è detto chiaramente nei documenti. I reggenti del comune infatti spedivano a Roma un'ambasceria per sapere se il pontefice si sarebbe opposto e con quanta determinazione, alla loro delibera. L'espulsione degli ebrei romani era intanto sospesa 'donec ambaxatores qui ire debent ad dominum papam reddierunt et scire poterit quod de ipso negotio poterit adimpleri'.[39] La risposta della Curia non dovette lasciar dubbi in proposito tanto che, dopo il ritorno degli ambasciatori da Roma nel gennaio del 1276, i reggitori del comune, facendo buon viso a cattivo gioco, decisero di annullare il decreto di espulsione e di tollerare la presenza degli ebrei in città anche in seguito, e ciò 'per amore dei cardinali, del comune e del popolo di Roma' ('Item placuit quasi toto consilio quatenus amore cardinalium et Communis et populi Rome judei... stabunt et stare possint in civitate Perusii'). Nella riunione del 6 gennaio 1276 Petruccio di ser Andrea, uno dei maggiorenti del consiglio generale del comune, alle proteste di alcuni suoi colleghi evidentemente ignari del retroscena della faccenda, rivelava che erano stati gli ambienti di Curia ad avere presentato a suo tempo i banchieri ebrei di Roma al comune o, nelle sue parole, 'quod cardinalis judeos recommendavit Communi Perusii'.[40]

Non ci sembra, in conclusione, possano sussistere dei dubbi sul fatto che il ruolo degli ebrei romani sul mercato del denaro dei comuni dell'Italia centrale nella seconda metà del Duecento sia in stretto rapporto con la politica finanziaria ed economica della Curia e del comune di Roma in quel periodo. I *judei de Urbe* o più semplicemente i *Romani* (come indifferentemente sono chiamati nei documenti) erano presentati ed introdotti nei comuni del Patrimonio di S. Pietro dai cardinali della Curia romana direttamente o per il tramite delle case mercantili toscane *Romanam curiam sequentes*, operanti in quelle zone e con le quali talvolta erano associati. Nelle prime condotte

---

[39] Cfr. A. Toaff, *cit.*, pp. 207-208.

[40] Cfr. A. Toaff, *cit.*, pp. 208-209. [Dopo avere completato il presente articolo, mi sono imbattuto in un nuovo e relativamente numeroso gruppo di documenti, costituito da una dozzina di pergamene, conservate presso la Biblioteca Comunale di Terni, che ci informano sull'attività creditizia svolta nel comune umbro da una compagnia di banchieri ebrei romani negli anni 1296-1299. La società era formata da Guglielmuccio di maestro Dattilo, Abramo di Vitale, Dattilo di Consiglio, Vitale di Johabpe (Joab?), Musetto di maestro Isaia, Sabato ed Emanuele di maestro Matassia *de Urbe*, ed aveva come cliente privilegiato il comune di Terni. Anche in questo caso i contratti di mutuo sembrano confermare l'esistenza di stretti rapporti tra i mercanti ebrei *de Urbe* e la Curia di Roma. Mi riprometto di pubblicare tra breve il testo completo dei documenti di Terni].

stipulate con quei comuni gli ebrei chiedevano di essere protetti dalla *rappresaglia* contro i cittadini romani e in qualche caso richiedevano il diretto intervento della Curia se i comuni avessero rescisso unilateralmente i patti. Tale intervento poteva essere a carattere dissuasivo, nel senso che la penale da pagarsi in caso di violazione della condotta sarebbe dovuta andare per la metà ai banchieri romani e per l'altra metà alla Curia. In altri casi (come a Perugia) era forse previsto che l'annullamento dei patti da parte del comune necessitasse del consenso degli stessi ambienti curiali, che avevano *introdotto* gli ebrei di Roma.

Come abbiamo visto, nella seconda metà del Duecento, Curia e comune di Roma erano uniti in una politica economica e finanziaria di tipo egemonico ed espansionista, volta ad assicurare il controllo dei mercati di approvvigionamento e dei comuni di importanza strategica per l'Urbe, soprattutto nel Patrimonio di S. Pietro. Per attuarla, Roma rafforzò la propria presenza sul mercato del denaro nelle regioni dell'Italia centrale attraverso i banchieri romani e le case finanziarie *Romanam curiam sequentes.* In questa politica furono inseriti gli ebrei *de Urbe*, che in quegli anni fecero la loro prima apparizione sul mercato creditizio di quelle regioni. Alle loro spalle c'era sempre la Curia ed il comune di Roma. Forse non possiamo assimilare *tout court* questi ebrei romani, associati nelle prime compagnie per il prestito, al rango di quelli che Y. Renouard definisce i *mercatores curiales*, ma certamente essi rappresentano un'altra faccia della stessa medaglia.

SECONDA SESSIONE DI LAVORO

GLI EBREI D'ITALIA ATTRAVERSO LA DOCUMENTAZIONE EPIGRAFICA, ARCHIVISTICA E LIBRARIA

CESARE COLAFEMMINA

ARCHEOLOGIA ED EPIGRAFIA EBRAICA NELL'ITALIA MERIDIONALE

La documentazione sulla presenza ebraica nell'Italia meridionale — da prima degli inizi dell'era volgare fino al XV secolo — è abbastanza ricca, sia sotto l'aspetto storico-letterario che diplomatico-archivistico. A questa documentazione va aggiunta quella epigrafica ed archeologica che offre, forse con maggiore immediatezza, numerosi ed interessanti elementi di giudizio.

La conoscenza di questo tipo di documentazione è in una fase di continua evoluzione ed approfondimento per il frequente emergere, talvolta casuale talvolta come frutto di ricerche sistematiche, di nuovo importante materiale. Così, l'ultimo ritrovamento si è avuto nel maggio di quest'anno. Un saggio di scavo, eseguito a Venosa a cura dell'Istituto di Letteratura Cristiana Antica dell'Università di Bari, con il concorso del Jewish World Congress e condotto dal prof. Eric M. Meyers (Duke University, USA) e dal sottoscritto, ha portato alla scoperta di una catacomba della lunghezza complessiva di 700-800 metri. Essa, situata immediatamente al di sotto della catacomba ebraica già nota, non ha rivelato finora iscrizioni e simboli che la caratterizzino; l'ubicazione fa però pensare che si tratti di un cimitero ebraico. Gli scavi comunque continueranno per risolvere il problema degli ebrei a Venosa e dei loro rapporti con i cristiani.

La presente relazione, che vuole essere un rapido *excursus* sull'epigrafia e l'archeologia ebraica in Puglia e Basilicata per portare a conoscenza degli studiosi la ricchezza della documentazione, s'inquadra in una più vasta programmazione, che mira alla pubblicazione del *Corpus* completo delle iscrizioni ebraiche dell'Italia meridionale e insulare. Negli Atti del Convegno la relazione prenderà la forma della *recensio* di tutte le località in cui sono venute alla luce documenti di natura epigrafica ed archeologica. Nuove segnalazioni ed eventuali rilievi da parte degli studiosi circa inevitabili — almeno per ora — lacune ed imprecisioni, saranno graditissimi e contribuiranno utilmente alla redazione del progettato *Corpus*.

La bibliografia sulle varie scoperte presuppone quella contenuta nei lavori dell'Ascoli e del Frey; solo raramente vengono segnalate pubblicazioni precedenti. L'edizione del Frey è quella aggiornata a cura del Lifshitz (J.-B. Frey,

Corpus of Jewish Inscriptions - Jewish Inscriptions from the Third Century B.C. to the Seventh Century A.D., Proleg. by B. Lifshitz, New York 1975 (= CIIud).

L'aggiornamento bibliografico è seguito dalla presentazione, in ordine alfabetico, delle località in cui sono avvenute nuove scoperte o i cui reperti superavano i limiti cronologici propostisi dai due autori. In qualche caso si dà una lettura diversa del testo epigrafico, e in un caso — Matera — una epigrafe inedita del IX secolo.

Il raggruppamento per località è fatto tenendo presente l'attuale ordinamento regionale dell'Italia meridionale; così Venosa e Benevento, già facenti parte della *Regio II* augustea, sono poste rispettivamente in Basilicata e in Campania. Fondi, appartenente oggi al Lazio, è invece recensita con la Campania, di cui faceva nel passato parte integrante.

La presente *recensio* non include le *giudecche*, i quartieri cioè o le vie dove abitavano gli ebrei. La loro catalogazione e il loro studio — sotto il profilo urbanistico, architettonico e religioso — si fanno oggi sempre più urgenti e inderogabili, dal momento che i centri storici sono avviati a tale degradazione o trasformazione da far sparire preziose testimonianze del passato.

CAMPANIA

FONDI

CIIud 552 (sec. V-VI).

CAPUA

CIIud 553; A. FERRUA, *Addenda et corrigenda al Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, in *Epigraphica*, III (1941), p. 43.

NOLA

CIIud 554, Append. I/5, 88*. Iscrizione biblica (Prov 6, 23a) su di una lampada in bronzo.

NAPOLI

CIIud 555; C. GIORDANO-I. KAHN, *The Jews in Pompei, Herculaneum and in the Cities of Campania Felix*, Napoli 1971 (5731), pp. 22-23. Sigillo in bronzo.

CIIud 556; A. FERRUA, *cit.*, p. 43. Iscrizione sepolcrale dell'epoca di Claudio o di Nerone.

CIIud 557. Anello.

CIIud 558-560 (sec. V).

E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York, II-III, pp. 54-55, fig. 893. Epigrafe sepolcrale latina decorata con *menorah, shofar* e *lulav*; a destra del ramo di palma l'invocazione ebraica

Shalom (sec. V). L'iscrizione viene da Napoli ed è attualmente al Jewish Museum di New York.

E. MIRANDA, *Due iscrizioni greco-giudaiche della Campania,* in *RAC*, LV (1979), pp. 340-341. La prima delle due iscrizioni edite dalla Miranda è stata rinvenuta nel 1957 a Brusciano; la seconda proviene da Napoli.

CIIud, Append. I/1, 2*; U. M. FASOLA, *Le catacombe di S. Gennaro a Capodimonte,* Roma 1975, pp. 224-225, figg. 142-143. Iscrizione greco-ebraica incisa su di una colonnetta nella c.d. *sala giudaica* della catacomba di S. Gennaro. L'interpretazione dell'iscrizione e la sua datazione sono assai controverse. È quasi certamente un falso eseguito nel XV secolo.

POZZUOLI

CIIud 561.

CIIud, Append. I/4, 75*-76*. Il Frey considera le due iscrizioni giudeo-pagane.

CIIud, Append. I/3, 51*. Il Frey ritiene l'iscrizione probabilmente pagana. Non così C. GIORDANO-I. KAHN, *cit.*, pp. 21-22.

POMPEI

CIIud 562-567; Append. I/1, 52*-55* Per l'interpretazione di questi e altri testi, la cui giudaicità è assai dibattuta, cfr. A. FERRUA, *cit.,* p. 43; A. BALDI, *La Pompei cristiano-giudaica,* Cava dei Tirreni 1964; C. GIORDANO-I. KAHN, *cit.,* pp. 31-93; A. VARONE, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei,* Napoli 1979.

La presenza di ebrei nella vicina Ercolano è comunque incontestabile. Cfr. C. GIORDANO-I. KAHN, *cit.*, pp. 24-25.

SALERNO

CIIud 568 (sec. V). Questa iscrizione, che per l'errata lettura di un manoscritto il Frey attribuisce a Salerno, è invece napoletana. Cfr. A. FERRUA, *cit.,* pp. 43-44. N. PAVONCELLO, *Epigrafe ebraica nel Museo del Duomo di Salerno,* in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli,* n.s. XVIII (1968), pp. 198-203. Stele sepolcrale del filosofo e traduttore Moshè b. Shelomoh da Salerno, deceduto nel 1279.

BENEVENTO

CIIud, Append. I/5, 89*. Due iscrizioni latine databili ai secoli V-VI. I testi, secondo il Frey, non offrono elementi sicuri per decidere della loro giudaicità.

G. I. ASCOLI, *Iscrizioni inedite o mal note greche, latine, ebraiche di antichi sepolcri giudaici del Napolitano,* Torino 1888, pp. 81-82, n. 37; V. CASTIGLIONI, *Di alcune importanti iscrizioni ebraiche*: 1) *Preziosa epigrafe di Benevento;* 2) *Di alcune epigrafi del cimitero israelitico di Venosa,* in *BCACR*, XXXVII (1909), pp. 75-82 (a. 1153).

I. GUIDI, *Iscrizione ebraica scoperta nell'abitato di Benevento,* in *Notizie degli Scavi* (1898), p. 78 (a. 1153).

A motivo della particolare devozione dei longobardi di Benevento verso il santuario di S. Michele sul Gargano, e delle buone relazioni tra longobardi ed ebrei nel Ducato, ci si è domandato se alcuni nomi (Mosè, Elia) e altri segni graffiti sui muri del santuario non siano da attribuirsi a pellegrini ebrei. Sulla questione, cfr. C. COLAFEMMINA, *Di una iscrizione biblica* (*Ps* 125, 1) *e di altri graffiti,* in *Il santuario di S. Michele sul Gargano dal IV al IX secolo - Contributo alla storia della Langobardia meridionale* (a cura di C. Carletti-G. Otranto), Bari 1980, pp. 339-345, figg. 1-6.

BASILICATA

VENOSA

G. I. ASCOLI, *op. cit.,* pp. 5-75 (21 epigrafi dei secc. V-VI; 7 del IX). D. CHWOLSON, *Corpus Inscriptionum Hebraicarum,* St. Peterburg 1882, cll. 149- 161, nn. 24-31a; *CIIud* 569-619; bibliografia *ibid.,* pp. 420-422. A. FERRUA, *cit.,* p. 44; H. J. LEON, *The Jews of Venusia,* in *JQR,* XLIV (1953-1954), pp. 267-284; V. COLORNI, *L'uso del greco nella liturgia del giudaismo ellenistico e la Novella 146 di Giustiniano,* Milano 1964, pp. 18-20.

C. COLAFEMMINA *Nuove iscrizioni ebraiche a Venosa,* in *Studi in memoria di p. Adiuto Putignani,* Cassano-Bari 1975, pp. 41-45, tavv. XII-XV (sec. IV-V, frammento del IX) (fig. 1); ID., *Nova e vetera nella catacomba ebraica di Venosa,* in *Studi storici,* Bari 1974, pp. 87-95, tavv. I-IV (fig. 2); ID., *Nuove scoperte nella catacomba ebraica di Venosa,* in *Vetera Christianorum,* XV (1978), pp. 369-381, tavv. VI-VII (iscrizioni dei secc. V-VI, di cui una datata al 521; arcosolio affrescato).

CIIud, Proleg., pp. 46-48. Iscrizioni rinvenute in un nuovo ipogeo venuto alla luce a poca distanza dalla vecchia catacomba (figg. 3-5). Cfr. anche L. LEVI, *Ricerche di epigrafia ebraica nell'Italia meridionale,* in *RMI - Scritti in memoria di Federico Luzzatto,* Roma 1962, pp. 132-151; ID., *Le iscrizioni della « Catacomba [illegible] » di Venosa,* in *RMI,* XXXI (1965), pp. 367-371.

G. P. BOGNETTI, *Les inscriptions juives de Venosa et le problème des rapports entre les Lombards et l'Orient,* in *CRAIBL,* Paris 1954, pp. 193-202; C. COLAFEMMINA, *Insediamenti e condizioni degli Ebrei nell'Italia meridionale e insulare,* in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo,* Spoleto 1980, I, pp. 203-216 (fig. 4: frammentino di vaso con graffita la *menorah* rinvenuto nelle terme romane).

U. CASSUTO, *Nuove iscrizioni ebraiche di Venosa,* in *ASCL,* IV (1934), pp. 1-9; ID., *Ancora nuove iscrizioni ebraiche di Venosa, ib.,* V, (1935), pp. 179-84; ID., *Le iscrizioni ebraiche del secolo IX a Venosa, Qèdem,* II (1944), pp. 99-120 (ebr.); C. COLAFEMMINA, *Un'iscrizione venosina inedita dell'822,* in

RMI, XLIII (1977), pp. 261-263. Nel 1981 è venuta alla luce un'iscrizione dedicata a un Salomone b. David.

Ebrei e cristiani avevano a Venosa i loro sepolcreti contigui. Sui rapporti tra le due comunità, mi sia permesso rinviare ai miei *Apulia cristiana — Venosa. Studi e scoperte*, Bari 1973; *Iscrizioni paleocristiane a Venosa*, in *Vetera Christianorum,* XIII (1976), pp. 157-65.

GRUMENTO

Antica città della Lucania, Grumento è attestata come sede vescovile nel sec. V. A causa della rovina della città, il vescovo si trasferì nell'XI sec. a Marsico Nuovo.

La presenza ebraica a Grumento è documentata dalla denominazione *Giudeca* di un sito nei pressi delle rovine della città. Riferisce inoltre il Racioppi: « Una corniola con tre linee di scrittura fu trovata testè nelle ruine di Grumento. L'iscrizione nelle due prime linee dice: "Mosè figlio di Emmanuel" e nella terza linea sono le lettere ebraiche *ḥ ṣ z j š* che esprimono, forse, il cognome, se non è qualche abbreviatura. Così il ch. professore I. Guidi dell'Università di Roma ». Cfr. G. Racioppi, *Storia dei popoli della Lucania e della Basilicata,* Roma 1889, II, p. 85, nota 2.

LAVELLO

G.I. Ascoli, *cit.*, pp. 77-79, nn. 32-33 (838, 810 e.v.). Nella località sono state individuate di recente alcune nuove epigrafi ebraiche (sec. IX).

MATERA

G.I. Ascoli, *cit.*, pp. 79-80, nn. 34-36. L'opinione dell'Ascoli che le iscrizioni materane appartenessero al IX secolo è confermata dal testo, inedito, di una di esse (n. 35). Nell'iscrizione, che è datata all'830 e.v., compaiono i nomi di Ḥiyyah e Ḥezron (fig. 13).

[– – – – – – – –]
חייא [– – – –
חצרון שמת מבן
[ש]שים שנה בשנ[ת]שב[ע]
[מ]אות ושישים ושתים
[ש]נה לחרבן הבית
[ש]יבנה בימינו ובימי
כל ישראל .

PUGLIA

TARANTO

CIIud 620-631 (secc. IV-VIII); U. Cassuto, *Iscrizioni ebraiche nell'Italia meridionale* (ebr.), in *Volume in onore di J. Klausner*, Tel Aviv 1937, pp. 241-

242, II-III (secc. IX-X); C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei a Taranto nella documentazione epigrafica (secc. IV-X)*, in *La Chiesa di Taranto* (a cura di D. Fonseca), I, Galatina 1977, pp. 118-120, nn. 10-13 (tre epigrafi latino-ebraiche dei secc. VI-VIII e una epigrafe ebraica databile al secolo VIII-IX).

Tutto il materiale epigrafico è stato ripreso da C. COLAFEMMINA, *Di alcune iscrizioni giudaiche di Taranto,* in *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli* (a cura di M. Paone), I, Galatina 1972, pp. 233-242; *Epigrafi ebraiche di Taranto*, in *Cenacolo*, Taranto, II (1972), pp. 203-207, figg. 1-7; *Gli ebrei*, cit., pp. 109-127, tavv. XVII-XXXIV.

Per una lettura diversa di *CIIud* 627, cfr. C. COLAFEMMINA, *Gli ebrei*, cit., pp. 111-112, n. 2; *Supplementum Epigraphicum Graecum* (ed. H.W. Pleket-R.S. Stroud), XXVII (1977), p. 176, n. 703.

Nell'area di Montedoro, luogo di provenienza delle epigrafi ebraiche tarantine, fu rinvenuta anche una lucerna con raffigurato sul disco il candelabro a sette bracci. Cfr. C. D'ANGELA, *Lucerne tardo-antiche e cristiane di Taranto*, in *Vetera Christianorum*, VIII (1971), p. 169, n. 51; R. JURLARO, *Lucerne cristiane dal Salento*, in *Ricerche e studi*, Brindisi, III (1967), p. 61, tav. IV, 1. Nella stessa area furono ritrovate diverse lucerne cristiane, tra cui alcune decorate con il *chrismon*. Ciò dimostra che i sepolcreti degli ebrei e quelli dei cristiani erano contigui, come a Venosa e a Malta.

OTRANTO

CIIud 632; C. COLAFEMMINA, *Di una iscrizione greco-ebraica di Otranto*, in *Vetera Christianorum,* XII (1975), pp. 131-137 (sec. IV).

Linee 8-9: **משכבם / עים צדיקים.**

Sugli ebrei di Calabria, nome romano del Salento, cfr. *CIIud* 290; A. VACCARI, *Tre iscrizioni giudaiche del Museo Cristiano Lateranense*, in *Scritti di erudizione e di filologia,* Roma 1958, II, pp. 478-487.

BARI

U. CASSUTO, *Iscrizioni ebraiche a Bari*, in *RSO*, XV (1934), pp. 316-322; C. COLAFEMMINA, *Insediamenti*, cit., pp. 221-222, figg. 7-8 (secc. IX-X).

CIIud 633 riproduce un tentativo errato di lettura, fatto dal Cassuto, di una iscrizione, datata in seguito dallo stesso studioso al IX secolo.

I. BALDASSARRE, *Bari antica – Ricerche di storia e di topografia,* Bari 1966, pp. 73-75. Necropoli ebraica alto-medievale all'aperto.

ORIA

CIIud 634-635, Proleg., p. 49 (sec. VII-VIII). D. CHWOLSON, *cit.*, c11. 165-166, n. 84; CHAJES, *cit.* pp. 239-240.

In *CIIud* 634 bisogna leggere **יקיצת**, risveglio, resurrezione, e non **קיצת**, termine. Cfr. G. I. ASCOLI, *cit.*, p. 70, n. 25, 8 (a. 821). Sui due lati della stele *shofar* in rilievo, e non una grossa *yod* come finora asserito (figg. 11-12).

B.P. MARSELLA, *...Da Oria viene la parola di Dio – Saggio storico-critico sulla colonia ebraica di Oria Messapica durante il Medio Evo,* Roma 1957, pp. 39-42. Epitaffi ebraici del secolo IX (fig. 13).

C. COLAFEMMINA, *Insediamenti,* cit., pp. 216-217, fig. 5. Necropoli ebraica alto-medievale all'aperto.

BRINDISI

G.I. ASCOLI, *cit.*, pp. 64-67, nn. 22-24 (sec. IX). D. CHWOLSON, *cit.*, cll. 161-165, nn. 70-71, 83; CHAJES, *cit.*, pp. 238-239; C. COLAFEMMINA, *Iscrizioni ebraiche a Brindisi,* in *Brundisii res,* V (1973), pp. 91-106; ID., *L'iscrizione brindisina di Baruch ben Yonah e Amittai da Oria, ibid.*, VII (1975), pp. 295-300.

Un frammento di lapide con caratteri ebraici sarebbe stato ritrovato nel corso di lavori in contrada Giudea. Cfr. P. CAMASSA, *Gli ebrei a Brindisi,* Brindisi 1934, p. 3.

GRAVINA

D. NARDONE, *Episodi relativi ad una cacciata di ebrei dimoranti in Gravina di Puglia alla fine del XV secolo,* in *La Gazzetta del Mezzogiorno,* Bari, 9 ottobre 1938, p. 3; *ibid.,* 8 novembre 1938, p. 3.

U. CASSUTO, *Iscrizione della sinagoga degli Ebrei di Gravina* (ebr.), in *Italia,* Gerusalemme, I (1945), pp. 5-7; C. COLAFEMMINA, *Un'iscrizione sinagogale di Gravina del XII secolo,* in *ASP,* XXIX (1976), pp. 177-181; ID., *Insediamenti,* cit., p. 203; D. CASSUTO, *Costruzioni rituali ebraiche nell'Alto Medioevo,* in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo* cit., II, pp. 1037, 1048 nota 69. Datata dapprima al 1139/40, l'epigrafe sembra invece appartenere al 1184/1185 o, secondo D. CASSUTO, al 1036.

TRANI

G.I. ASCOLI, *cit.*, pp. 84-87, nn. 40-41 (a. 1247, 1492).

U. CASSUTO, *Iscrizioni ebraiche a Trani,* in *RSO,* XIII (1931/32), pp. 172-180 (epitaffio inedito del 1290/1 e rilettura delle linee 1-4 del n. 40 dell'Ascoli).

U. CASSUTO, *Un'altra iscrizione ebraica di Trani* (ebr.), in *Alexander Marx Jubilee Volume,* New York 1950, pp. 387-389 (a. 1491).

C. COLAFEMMINA, *Un'iscrizione ebraica inedita di Trani,* in *Augustinianum,* XIII (1973), pp. 339-343. Stele sepolcrale di R. Tanḥum b. Moshe da Beaucaire, traduttore e trascrittore di codici, deceduto nel 1450.

F. LUZZATTO, *Una visita alle memorie ebraiche in Trani,* in *RMI,* X (1935/6), pp. 285-289.

D. CASSUTO, *Costruzioni,* cit., pp. 1033-1034, 1037, 1045-1046, 1049-1052. Lavori in corso all'interno della chiesa di S. Anna, già sinagoga, permetteranno una lettura più sicura dell'insigne monumento.

REGGIO

CIIud, Proleg., p. 49. *Titulus* o insegna di una sinagoga (prima metà del sec. IV). L'iscrizione, in greco, è incisa su di una lastrina di marmo di cm. 15,5 x 16,5 x 2,5; altezza lettere: cm. 3-2,6. La lastrina è custodita nel locale Museo Nazionale (n. inv. C-R.C. 2091). Nello stesso Museo è conservata una lucerna di tipo africano con il disco decorato dal candelabro eptalicne. Cfr. C. D'ANGELA, *Le lucerne tardoromane del Museo Nazionale di Reggio Calabria,* in *Studi in onore di Mario Marti* (Annali Univ. di Lecce-Fac. di Lettere e Filosofia, VIII-X, 1977-1980), Galatina 1981, I, pp. 180, 285, tav. VIII, 19.

CROTONE

G. GARBINI, *Un'iscrizione ebraica a Crotone,* in *RSO,* XXXVIII (1963), pp. 3-8 (a. 1475/1476).

Linea 2: אל גליקו [---] e non אלנלק [---]. Il cognome Gallico è portato da ebrei originari della Francia (fig. 14).

LUZZI

In località Petrine sarebbero state trovate nel maggio 1926, accanto a sepolture formate da pietre e tegoloni, due frammenti di iscrizioni ebraiche. La notizia del rinvenimento e la fotografia delle iscrizioni vengono date da G. MARCHESE, *Tebe Lucana, Val di Crati e l'odierna Luzzi,* Napoli 1957, pp. 40-41, figg. 23-24. Sottoposte all'attenzione di due studiosi torinesi, il prof. S. Foà e il dr. L. Caro, le due epigrafi venivano datate una al secolo XVIII e l'altra al secolo precedente. Quest'ultima risultava pressoché indecifrabile mentre la più recente veniva attribuita a una fanciulla di nome Levi. Cfr. A. PARISI, *Ebrei nella Calabria prenormanna e normanna,* in *Atti del* 4° *Congresso Storico Calabrese,* Napoli 1969, pp. 261, 270, nota 45.

In realtà, le due iscrizioni non hanno nulla a che vedere con la Calabria, essendo state rinvenute nell'oraziana Venosa. Una (fig. 23), edita già nel 1778, appartiene a Iosef b. Beniamin, deceduto nell'821; l'altra (fig. 24) ricorda Azriel b. Levi, morto nell'838 e.v. in età di quaranta anni. Cfr. D. TATA, *Lettera sul Monte Vulture,* Napoli 1778, p. 18, n. VIII; G.I. ASCOLI, *op. cit.,* pp. 70-71, n. 25; U. CASSUTO, *Nuove iscrizioni,* cit., p. 7, n. 5.

OPPIDO

G. PIGNATARO, *Iscrizione ebraica di Oppido* (*Mamertina*), in *Historica,* Reggio Calabria, XII (1959), pp. 220-221. Frammento di marmo bianco di cm. 12 x 11 x 13. L'iscrizione sembra del sec. XV.

I dubbi dell'editore sull'appartenenza dell'epigrafe a Oppido, non risultandogli che gli ebrei avessero dimorato nella città, non hanno ragione d'essere. La presenza ebraica è, infatti, attestata per Oppido nei secoli XV-XVI. Cfr. AS. NAPOLI, Sommaria, *Partium* 32 II, Busta 4 (1507/1508), 2llv (a. 1508).

SCALEA

Un'iscrizione ebraica, di cui si ignora il testo, sarebbe stata trovata nel 1950 nella Torre di Talao. Cfr. F. Russo, *Storia della diocesi di Cassano al Jonio,* I, Napoli 1964, p. 305.

STRONGOLI

A. Luzzatto, *Un'iscrizione ebraica trovata a Strongoli* (*Catanzaro*), in *Klearchos,* Reggio Calabria, IV (1962), pp. 84-90 (a. 1441).

SICILIA

CATANIA

G. Libertini, *Epigrafe giudaico-latina rinvenuta a Catania,* in AAST, LXIV (1928/1929), pp. 185-194; *CIIud* 659, Proleg., p. 51 (a. 383). Sia il Libertini che il Frey confondono nella trascrizione del testo le linee 8-9, omettendone quasi un rigo intero. L'originale nelle due linee recita testualmente: « pace. Adiuro vos per victorias qui in/perant, item adiuro vos per honor¿etc. ». Il Libertini comunque commenta il testo integrale. Cfr. *cit.,* pp. 190-191.

CIIud, Proleg., p. 51, 650a. Lastra di marmo con incise due iscrizioni in greco. Sembra che la lastra provenga dalla catacomba romana di Monteverde.

CIIud, Proleg., pp. 51-52, 650b. Frammento di marmo con resti di lettere greche e *menorah.*

CIIud, Proleg., pp. 52-53, 650cd (sec. IV). La giudaicità delle due iscrizioni, accettata dal Lifshitz, è contestata dal Ferrua. Cfr. G. Manganaro, *Ancora di due epigrafi giudaiche di Catania prive di simboli,* in *Archivio Storico Siracusano,* V-VI (1959/1960), pp. 201-202.

SIRACUSA

CIIud 651-652, Proleg., p. 53 (secc. IV-V).

CIIud 653, Proleg., p. 53. Iscrizione greca, dell'epoca bizantina, ritenuta dal Frey di origine sinagogale; tale carattere è però contestato dal Ferrua *cit.,* pp. 44-45).

CIIud 653 a. Frammento di transenna rivelatosi, in seguito ad altri rinvenimenti, cristiano. Cfr. A. Ferrua, *cit.,* p. 45; S. L. Agnello, *Rinvenimenti fortuiti di sculture paleocristiane a Siracusa,* in *RAC,* XXVII (1954), pp. 214-216.

P. Orsi, *Siracusa — Piccole catacombe di Sette ereticali e di Ebrei nel predio S. Giuliano ai Cappuccini,* in *Notizie degli Scavi* (1900), p. 209; Id., *Siracusa — Piccole catacombe di sette nella regione S. Lucia-Cappuccini, ibid.* (1915), pp. 205-208.

B. Lagumina, *Di alcune iscrizioni ebraiche scoperte nelle demolizioni dei baluardi siracusani,* in *Notizie degli Scavi* (1889), pp. 198-201; Id., *Iscrizioni*

ebraiche di Siracusa, ibid. (1893), pp. 54-55, 175 (sec. XV). S. SIMONSOHN, *Gli ebrei a Siracusa ed il loro cimitero*, in *Archivio Storico Siracusano* IX (1963), pp. 8-20. Dieci iscrizioni inedite (sec. XV) recuperate durante il lavoro di dragaggio del Porto Piccolo di Siracusa.

AGRIGENTO

CIIud 654, Proleg., p. 54 (sec. V). Questa iscrizione non proverrebbe da Agrigento, come indicato ipoteticamente dal Frey, bensì da Catania. Cfr. M.T. MANNI PIRAINO, *Iscrizioni greche lapidarie del Museo di Palermo,* Palermo 1972, pp. 32-34.

CIIud, Proleg., p. 54; MANNI PIRAINO, *cit.*, p. 33.

ACIREALE

CIIud, Proleg., p. 53. Stampo rettangolare con leggenda greca e *menorah.*

COMISO

P.E. ARIAS, *Comiso — Esplorazione di edifizio romano e di varie zone della città antica*, in *Notizie degli Scavi* (1937), pp. 472-473.

CIIud, Proleg., p. 54. Iscrizione greca trovata in contrada San Nicolò Giglio, tra Chiaromonte e Comiso.

S. CALDERONE, *Per la storia dell'elemento giudaico nella Sicilia imperiale,* in *RAL Reud.*, s. VIII, 10 (1955), pp. 489-502. Amuleto in lingua ebraica inciso su di una lamina d'oro. Introduce lo studio della lamina un'ampia bibliografia sugli ebrei in Sicilia in epoca romana. Da notare che per Randazzo la notizia del Mandalari, desunta da una cronaca del 1723, si riduce alla menzione di un frammento di pietra con caratteri ebraici esistente presso il fiume Alcantara, sotto le mura della città. Il frammento si era forse distaccato da qualche edificio del sovrastante quartiere di S. Maria che, secondo la tradizione, era abitato dagli ebrei. Cf. M. MANDALARI, *Ricordi di Sicilia*, Città di Castello 1902, pp. 43-44.

ERICE

B. ROCCO, *Due lapidi sepolcrali ebraiche,* in *Sicilia Archeologica* 1 (1968), pp. 34-35; A. NEPPI MODONA, in *RMI*, 34 (1968), p. 487. Iscrizione ebraica datata al 1359 o 1328.

MAZZARINO

CIIud, Proleg., p. 54, 653b. Epigrafe greca incisa su di una grande scaglia di arenaria locale (sec. V). La lapide è stata rinvenuta in contrada Sofiana, l'antica Philosophiana, *statio* lungo la via Catania-Agrigento degli itinerari romani.

MESSINA

C. ROTH, *The Messina Synagogue Inscription: or Alas Poor Zunz!,* in *Scritti sull'ebraismo in memoria di Guido Bedarida,* Firenze 1966, pp. 187-193 (a. 1440).

B. Rocco, *art. cit.*, pp. 35-37; A. Neppi Modona *cit.* p. 487. Iscrizione ebraica data al 1636.

NOTO

P. Orsi, *Noto Vecchio (Netum) – Esplorazioni archeologiche,* in *Notizie degli Scavi* (1897), pp. 89-90, figg. 19-20. Catacomba; i due pennacchi di uno degli arcosoli monosomi sono decorati con la *menorah.* Nell'ipogeo sono state rinvenute lucerne col candelabro eptalicne, ora nel Museo di Siracusa.

A Cittadella, località a metà della strada Noto-Pachino, fu rinvenuta in una tomba, accanto ad uno scheletro, una lucerna con due candelabri pentalicni. Cfr. O. Garana, *Le catacombe siciliane,* Palermo 1961, pp. 99-100, fig. 23.

PALERMO

B. Rocco, *Non pozzo ma tomba,* in *Sicilia archeologica,* I (1968), pp. 45-49 (a. 1353/1354).

SAN MARCO

B. Lagumina, *Note sicule orientali,* in *Archivio Storico Siciliano,* n.s. VIII (1883) estr., pp. 3-6.

Linea 3: נת הקעת[ש] (= 1418 e.v.) e non ת מרקעת[שנ] (Fig. 15).

TAORMINA

CIIud, Proleg., p. 51. Iscrizione greca e *menorah* (sec. IV-V).

MALTA

Ai dati archeologico-epigrafici sulla Sicilia si fanno seguire quelli su Malta, che, come è noto, faceva parte in epoca romana della provincia di Sicilia. Occupata dagli arabi nel IX secolo, l'isola fu riconquistata dai cristiani nel 1091, da Ruggero il Normanno. Da allora la storia degli ebrei maltesi seguì le sorti di quelli di Sicilia.

A Rabat, nei pressi dell'antica capitale dell'isola, la presenza ebraica è documentata da un gruppo di ipogei scavati accanto a quelli cristiani (*CIIud* 655) e databili al IV secolo. Due superstiti iscrizioni ipogee, in lingua greca, sono dedicate a un gerusiarca osservante della Legge, ad Eulogia presbitera, sua moglie, e a una Dionisia detta pure Irene.

A. Ferrua, *Le catacombe di Malta,* in *La Civiltà Cattolica,* 100, 3 (1949), pp. 513-515.

MACOMER

CIIud 656. Anello con iscrizione ebraica (datazione incerta).

SANT'ANTIOCO

CIIud 658-660. A. TARAMELLI, *Scoperte di antichità nell'antica Sulcis*, in *Notizie degli Scavi* (1908), pp. 150-152; G. SOTGIU, *Iscrizioni latine della Sardegna,* I, Padova 1961, pp. 28-29, nn. 30-32 (sec. IV-V).

A. TARAMELLI, *Ipogeo con sepoltura giudaica nella Necropoli Sulcitana*, in *Notizie degli Scavi* (1922), pp. 335-338; G. SOTGIU, *cit.* p. 30, n. 33 (sec. IV).

V. COLORNI, *L'uso del greco*, cit., p. 17, nota 85.

Nel Museo di Cagliari vi sono alcune lucerne col candelabro sul disco, che proverrebbero, secondo il Frey (p. 473), da Sulcis.

Si veda infine *CIIud* 526; A. FERRUA, *Addenda*, cit., p. 41. Il Ferrua ritiene che l'epigrafe sia spuria. Si oppone a ciò, penso, l'esattezza del formulario usato.

PORTO TORRES

G. MAETZKE, *Porto Torres. Iscrizioni funerarie romane*, in *Notizie degli Scavi* (1964), pp. 328-330; *CIIud,* Proleg., p. 55 (sec. V).

1. Venosa, iscrizione fornita di data consolare (521 e. v.) rinvenuta nella vecchia catacomba ebraica.

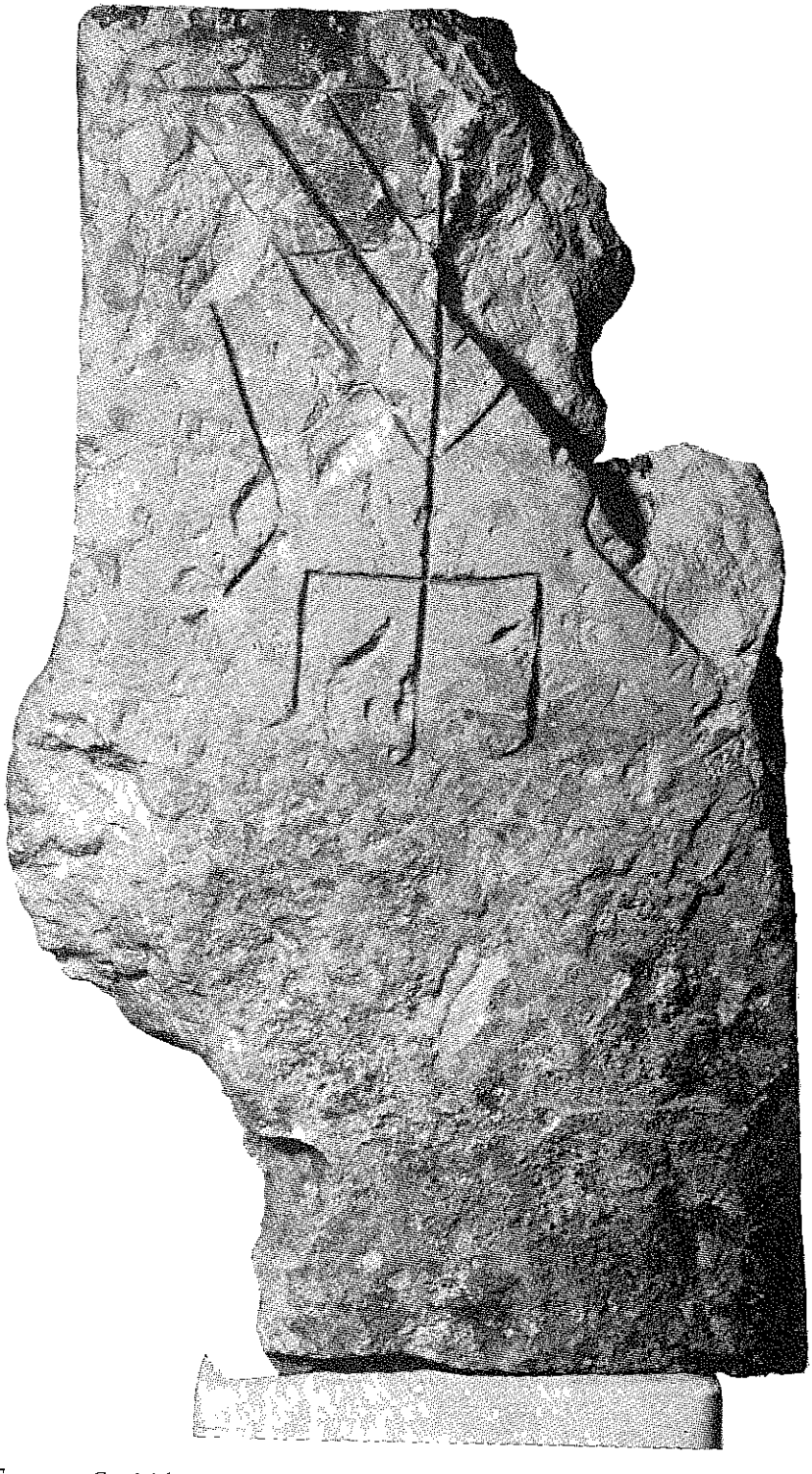
2. Venosa, Epigrafe graffita sulla tomba del bimbo Numerio.

3. Venosa, ingresso, ora irritrovabile, alla « nuova » catacomba.

4. Venosa, fotografia presa all'interno della « nuova » catacomba al momento della scoperta, ai primi decenni del '900.

. Venosa, fotografia della lapide di *Marcus theuseues* scattata al momento della scoperta dell'ipogeo. La lapide è poi scomparsa.

6. *Menorah* incisa sulla roccia nella vecchia catacomba ebraica di Ven



7. Taranto - Candelabro a nove braccia e *shofar* incisi sul retro di una stele sepolcrale (Foto Soprintendenza Arch. - Taranto).

8. Taranto, candelabro a nove braccia inciso sul retro di una stele sepolcrale (Foto Soprintendenza Arch. - Taranto).

9. Bari, *Menorah* incisa sul retro di una stele ebraica del IX sec. (Foto Soprintendenza Arch. - Taranto).

10. Oria, *Menorah* in rilievo sul retro di una stele sepolcrale del IX secolo.

14. Crotone, iscrizione sepolcrale del 1475-76.

11. Oria, stele sepolcrale dell'VIII secolo (CIIud. 634).

12. Oria, *Menorah* e *shofar* in rilievo sui lati di una stele sepolcrale (CIIud. 634).

13. Matera, iscrizione sepolcrale dell'830 e.v.

15. San Marco, iscrizione sepolcrale del 1414.

LUISA MORTARA OTTOLENGHI

MINIATURE EBRAICHE ITALIANE

Quando gli organizzatori di questo convegno mi hanno invitata a presentare una comunicazione sulla miniatura ebraica italiana, mi si è immediatamente posta la questione della metodologia con cui avrei dovuto affrontare l'argomento. Questione che si pone per qualsiasi studio che tratti la decorazione miniata del libro, qualunque ne sia l'origine, la lingua, la destinazione: infatti troppo scarsi sono oggi gli strumenti di cui ci serviamo per questo lavoro; cataloghi e repertori aggiornati e scientificamente validi sono delle felici eccezioni che si contano sulle dita, e la loro carenza impedisce di formulare non già delle conclusioni, ma persino solo delle ipotesi che abbiano una pretesa di logicità e che non rischino di essere rapidamente smentite dal ritrovamento di nuovi esemplari miniati, fino ad ora sconosciuti [1].

Tenendo poi conto che i manoscritti ebraici italiani, con ogni probabilità, sono stati nella stragrande maggioranza decorati da artisti non ebrei e che quindi lo studio della loro ornamentazione rientra — pur con peculiarità e caratteristiche proprie — nella generale storia della Miniatura Italiana, dobbiamo tenere presente che ben poco materiale in questo campo è stato validamente analizzato e che decine, forse centinaia di codici, spesso di eccelsa qualità, non hanno fino ad ora attratto l'attenzione degli studiosi [2].

Le pubblicazioni specialistiche dedicate ai manoscritti ebraici riflettono in pieno questa situazione: in esse sono studiate alcune diecine di manoscritti, spesso di notevole importanza, e su questi pochi esemplari si continua a discettare, senza rendersi conto che molti altri codici — specie quelli con-

---

[1] Esempio egregio di sistematicità e completezza metodologica il catalogo *Illuminated Manuscripts of the James A. de Rotschild Collection at Wattesdon Manor,* che C.M.J. Dellaissé, J. Marrow, J.D. Witt hanno pubblicato a Gand nel 1976, indicandoci il modo più appropriato per raggiungere dei risultati concreti ed attendibili in questo campo.

[2] Molto giustamente G. Dalli Regoli ha impostato il capitolo *La Miniatura* (in *Storia dell'Arte Italiana,* Parte III, Vol. II/I, Torino 1980, pp. 127-183) unicamente su problemi di metodologia e di lettura della decorazione miniata, basandosi su una serie volutamente limitata di manoscritti, ben conscia che « la struttura del libro miniato... resiste ai tentativi di classificazione e sfugge alle definizioni, per quanto queste possano risultare comprensive » (p. 137).

servati nelle Biblioteche italiane — attendono ancora una valida descrizione [3]. Causa di questo stato di cose è senz'altro la mancanza di cataloghi moderni e aggiornati; la sola Biblioteca Ambrosiana di Milano ha fino ad ora assolto questo compito [4]; in questo quandro assume quindi una notevole importanza l'*Index of Jewish Art* che su iniziativa dell'Accademia delle Scienze Israeliana e dell'Unione Accademica Italiana sta trovando ora una prima attuazione anche in Italia.

In attesa e per la momentanea mancanza dei risultati di questa ambiziosa ed utile sistematizzazione, la mia scelta era dunque obbligata: per non tornare su temi risaputi e per non affrontare l'argomento con dilettantesca genericità, dovevo presentarvi i risultati di un lavoro svolto *sul campo;* ho quindi scelto due Biblioteche che conservano degli importanti fondi ebraici, fino ad ora — per quanto concerne le miniature — praticamente non studiati: la Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze [5] e la Biblioteca Apostolica Vaticana [6]. Dopo un rinnova-

---

[3] La miniatura ebraica italiana, di cui alcuni esempi molto significativi erano già stati segnalati da ERNO MUNKASKY nel suo ancor oggi fondamentale *Miniaturmüveszt Italia konyataraipani héber kodexek*, Budapest 1937, ha trovato degna considerazione in alcune pubblicazioni recenti.

Di particolare spicco è il capitolo dedicato a questo argomento da BEZALEL NARKISS nel suo *Hebrew Illuminated Manuscripts* (Gerusalemme, 1969): l'autore, pur tra ingenue generalizzazioni ed attribuzioni non sempre suffragate da sufficienti motivazioni, è il primo ad aver individuato l'esistenza di alcuni nuclei di produzione di manoscritti ebraici miniati in Italia, e ne ha delineato le caratteristiche più salienti.

Su questa prima documentazione si è poi basato il lavoro di altri studiosi che hanno volto la loro attenzione all'argomento. Così GABRIELLE SED-RAJNA nel prestigioso volume *L'art Juif* (Parigi, 1975) dedica alcune pagine alla decorazione del manoscritto fiorentino e nord-italiano del XV sec.; JOSEPH GUTMANN nel recentissimo *Hebrew Manuscript Painting* (New York, 1978), riprende e [illegible] molte questioni lasciate in sospeso da precedenti autori, con rigorosa sensibilità stilistica ed attenta capacità di confronti, esatti e documentati, con le coeve miniature non ebraiche. Felice eccezione a questa ripetitività sono le numerose segnalazioni di codici italiani contenute nei lavori di MENDEL e THÉRÈSE METZGER che in alcuni casi hanno fornito intelligenti osservazioni e stimolanti proposte.

[4] M.L. GENGARO, F. LEONI, G. VILLA, *Codici decorati e miniati dell'Ambrosiana, ebraici e greci,* Milano 1969. A. LUZZATTO, L. MORTARA OTTOLENGHI, *Hebraica Ambrosiana,* Milano 1972. Prezioso strumento di lavoro è quello di G. TAMANI, *Elenco dei manoscritti ebraici miniati e decorati della Palatina di Parma,* in *La Bibliofilia*, LXX, 1968, pp. 36-136 che costituisce una traccia per una più approfondita ricerca.

[5] Lo studio dei manoscritti ebraici della Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze si basa ancora su A.M. BISCIONI, *Bibliothecae Hebraicae Graecae Florentinae sive Bibliothecae Mediceo-Laurentianae Catalogus,* Firenze 1757. Per i manoscritti magliabecchiani e riccardiani, oggi conservati nella stessa sede, si veda D. CASTELLI, *Codici ebraici magliabecchiani e riccardiani di Firenze*, in *GSAI,* XV. 1902, pp. 169-175; U. CASSUTO, *Ancora un ms. ebraico della R. Biblioteca Nazionale di Firenze, ibidem* (1908) XXI, p. 309 ss. Prezioso per chi consulti la Biblioteca è poi l'*Inventario dei codici orientali* curato dal PIZZI nel 1895 a completamento del Catalogo del Biscioni. Altre citazioni di manoscritti ebraici si trovano negli *Inventari Manoscritti* del DEL FURIA (conservati anch'essi alla Laurenziana). Nessuno studio sistematico è stato fino ad oggi dedicato ai manoscritti miniati.

[6] In N. ALLONY e D.S. LOEWINGEN, *List of Photocopies..., Part III - Hebrew Mss. in*

to esame di tutti i manoscritti ebraici italiani miniati conservati in questi due fondi, ho scelto i codici che fino ad oggi non erano stati pubblicati o che lo erano stati in maniera non adeguata. La selezione non copre quindi tutti gli aspetti della decorazione del libro ebraico italiano manoscritto — e questa è la ragione del titolo volutamente generico di questo lavoro — ma è sufficientemente variata per illustrarne i tratti e gli aspetti più interessanti.

Ogni manoscritto è stato sottoposto ad una puntuale analisi codicologica, secondo i criteri messi a punto dall'Istituto di Paleografia Ebraica dell'Università di Gerusalemme [7] e la decorazione è stata vagliata sia da un punto di vista iconografico che stilistico.

Nella presentazione del materiale raccolto seguirò una successione cronologica, unificando i codici provenienti dalle due biblioteche, ad iniziare da alcuni esemplari di scuola romana della fine del XIII secolo.

Fin dal 1974, in un articolo apparso in una miscellanea di studi in memoria di Cecil Roth, avevo illustrato le caratteristiche di un centro scrittorio ebraico romano fiorito tra il XIII e il XIV secolo, in cui furono attivi numerosi membri della famiglia 'Anàv [8],

È infatti negli anni intorno al 1280 che sembra prender vita per la prima volta in Italia, all'interno di un'attività di copiatura di testi che si svolgeva già da tempo [9], il gusto del manoscritto miniato. Almeno sono datati a quegli anni i codici giunti fino a noi ed oggi conosciuti.

Non dissimilmente da quanto era avvenuto in altri paesi della Diaspora occidentale — i più antichi manoscritti ebraici miniati in Francia [10], Germa-

---

the Vatican, Gerusalemme 1968, sono elencati la maggior parte dei codici ebraici della Vaticana, con un indice dei manoscritti miniati e decorati. Nel presente lavoro, i codici vaticani sono indicati secondo il numero progressivo della lista Allony-Loewingen, e i rimandi non sono citati in nota. La lista Allony-Loewingen rimanda alla bibliografia essenziale precedente. Per la decorazione dei manoscritti provenienti dalla Collezione Rossiana è utile, pur con errori ed omissioni, H. Tietze, *Die illuminierten Handschriften der Rossiana in Wien - Lainz,* Lipsia 1911. All'interno dei singoli manoscritti sono spesso conservate note autografe di questo autore.

[7] C. Sirat e M. Beit-Arié, *Manuscrits Médiévaux en caractères hébraïques portant indications de date,* Parigi-Gerusalemme 1972; M. Beit-Arié, *Hebrew Codicology,* Parigi 1976.

[8] L. Mortara Ottolenghi, *Un gruppo di manoscritti ebraici romani del sec. XIII e XIV e la loro decorazione* in *Studi sull'ebraismo italiano,* Roma 1974, pp. 141-158.

[9] Secondo A. Freidmann, *Jewish Scribes in Medieval Italy,* in *A. Marx Jubilee Volume,* New York 1950, il primo manoscritto ebraico romano datato è del 1216 (n. 457) opera di *Simhàh ben Josèf.* Secondo M. Beit Arié (*Hebrew Codicology,* cit. p. 18) il più antico manoscritto ebraico italiano, datato e localizzato, risale al 1266 e fu copiato a Salerno.

[10] Secondo G. Sed-Rajna il più antico manoscritto ebraico francese miniato e certamente datato è il *Pentateuco,* Cod. Or. quart. 9 della Preussische Staatsbibliothek di Berlino, copiato a Rouen nel 1244. Cfr. G. Sed Rayna, *Les Manuscrits enluminés* in *Art et Archéologie des Juifs en France médiéval,* Parigi - Tolosa 1980, p. 183. A nostra conoscenza il più antico manoscritto miniato francese fu composto a La Rochelle nel 1215 da Hayyim ben Ishaaq: si tratta del Vat. Ebr. 468 (Biblioteca Apostolica Vaticana), una Bibbia in cui sono decorati tutti gli *incipit* dei libri, le *Parasòt* ed i Salmi.

nia [11] e Spagna [12] sono di pochi lustri anteriori ai manoscritti italiani — fin dai primi esemplari, la decorazione si presenta estremamente matura e si avvale di programmi iconografici complessi e raffinati.

In questo senso mi sembra particolarmente interessante un manoscritto contenente commenti alla Bibbia di *Rašì* e di altri autori, conservato alla Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze (segnatura: Pluteo 3-8) [13].

Totalmente privo di indicazioni esterne che ci consentano di localizzarlo e di datarlo con sicurezza, questo manoscritto per le caratteristiche e per lo stile della decorazione, è ravvicinabile agli altri codici romani, certamente individuati, e ci consente anche una probabile datazione all'ultimo quarto del XIII secolo [14].

La miniatura, assai abbondante, orna gli *incipit* del commento di tutti i libri biblici e, nel Pentateuco, quello di ogni *Parašàh*.

La decorazione degli *incipit* della *Parašòt* (= pericopi o letture settimanali del testo biblico) consiste nella maggioranza dei casi in motivi fogliati e nastriformi, spesso con grossi nodi cui si mescolano esseri umani, animali (lupi, capre, leoni, buoi, orsi, pecore, lepri, cavalli, scimmie, galli, gufi, aquile, pavoni) e mostri (draghi, serpi, esseri fantastici spesso armati ed incapucciati). I colori sono assai variati, freddogessosi, giustapposti con consumata armonia. Le tabelle incorniciano generalmente una sola colonna. Diversi sono gli *incipit* dei libri profetici, indicati da intrecci vegetali su fondo turchino, cui si uniscono uccelli, animali, angeli e uomini.

All'interno di questi motivi — in apparenza solo ornamentali — è spesso possibile riconoscere una perfetta aderenza dell'illustrazione al testo biblico cui si riferiscono.

Così, ad es., a fol. 1 r. (fig. 1), l'inizio della Genesi (*Berešìt*) è decorato

---

[11] Il più antico codice ebraico miniato in Germania è probabilmente un *Commento di Rašì* al Pentateuco scritto a Würzburg nel 1233 (Monaco, cod. Heb. 5). Cfr. B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts,* cit., p. 29.

[12] Il più antico manoscritto spagnolo miniato oggi noto, datato con sicurezza è il *Kèter* (Gerusalemme, Jewish National and University Library, Ms. Heb. 4. 790) copiato a Burgos nel 1260. Cfr. B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts,* cit., p. 50; G. SED-RAJNA, *Toledo or Burgos* in *JJA,* II (1975), p. 6.

[13] A.M. BISCIONI, *Bibliothecae Hebraicae...* cit., p. 364. A. LUZZATTO, e L. MORTARA OTTOLENGHI, *Hebraica Ambrosiana,* cit., p. 119. Membr. cc. I + 495 + I; mm. 323 x 220 (220 x 154). Fascicoli quinternioni con richiamo della prima parola ornata da apici a v. Alcuni fascicoli sono quaternioni. Due colonne di 41 righe tracciate a punta secca per 40 scritte, puntuazione a margine esterno a diploma aperto e a margine superiore ed inferiore. Inchiostro bruno spesso dilavato. Carattere rabbinico italiano. Numerose carte bianche, molte macchie e tagli. Legatura medicea in cuoio rosso su assi di legno, con ferri incisi e stemma mediceo in argento sui due piatti. Stato di conservazione non buono. Le carte miniate sono 69.

[14] A fol. 1r vari contratti spesso illeggibili. A.M. BISCIONI, *cit.,* ne riporta uno: *Šabbetài ben Iehi'èl* vende il codice a Bologna nel 1383 a *Elkanàn ben Iehi'èl* da Toscanella per 5 fiorini d'oro. Da un altro contratto si rileva che il codice fu ceduto per 27 bolognini e mezzo agli eredi di Mosè medico.

con la figurazione di Adamo e Eva: i due progenitori sono rappresentati dopo il peccato originale, sullo sfondo di un paesaggio di alberi. Su quello vicino ad Eva si avvolge il serpente che protende la testa verso quest'ultima; fra gli alberi una stella d'oro, il sole, ed una d'argento, la luna. I volti sono semicancellati, ma ancora espressivi, specie quello di Eva che assume un tratto di femminea malizia, assai inconsueta.

Analogamente a fol. 45 r, le prime parole della *Parašàh* di *Bo* « ...va dal Faraone » (Esodo, capp. 10-13) trovano puntuale illustrazione nelle due figure: a destra della colonna, Mosè e a sinistra, il Faraone coronato e col volto abraso (fig. 2).

A fol. 98v., incomincia la sezione di *Behàr Sinài* (Levitico, capp. 25-26), concernente l'anno sabbatico ed il giubileo; la frase « per sei anni poterai la tua vigna » è chiaramente esemplata nella tabella — tra i pampini un uomo si appresta a questa operazione, e a lui indica la figura a margine del centauro alato che ci colpisce per l'eleganza ed il raffinato colorismo (fig. 3) [15].

A fol. 100v., nella tabella, vediamo il pavone ed il corvo intenti ad inghiottire dei fiori e tra i nastri, una testa cornuta inserita nella cornice, simboleggianti probabilmente gli animali selvatici distruttori che il Signore, nella *Parasàh* di *Behuqotà,* (Levitico, capp. 26-27), minaccia di mandare contro il popolo di Israele, in caso di inosservanza dei comandamenti (fig. 4).

A fol. 119v., l'inizio del commento alla *Paràsah* di *Balàq* (Numeri, Capp. 22-25) è sintetizzata nella figura del re nemico di Israele, rappresentato a destra coronato e col volto abraso, e da un toro, allusione ai sacrifici che *Balàq* appronta per convincere *Bil'àm* a maledire Israele, maledizione cui forse allude la figura femminile vestita di nero, che si trova in basso (fig. 5).

A fol. 216r., nell'inizio del libro di Isaia, il motivo vegetale consueto è più complicato e carico di significati: nella tabella vediamo una testa di aquila ed in alto, nimbati, un leone ed un bue, gli animali ricordati nella visione di Ezechiele. Manca l'uomo come accade in altri casi.

E' difficile comprendere il perché di questa iconografia. Con ogni probabilità, essendo quello di Isaia il primo dei libri dei *Profeti posteriori,* l'artista usa e si ispira al tema delle visioni che ne costituisce l'argomento saliente e che sarà poi illustrato nelle decorazioni nei libri seguenti.

Le stesse creature ricompaiono infatti nelle tabelle di Geremia ed Ezechiele (fol. 264v. e fol. 287v.) in maniera molto più esplicita, specie in questa ultima ove si notano il bue dalle grandi ali con il leone, l'aquila e l'angelo, su fondo oro.

A fol. 471r., di particolare interesse è l'inizio del *Libro delle Lamentazioni*: la città — simboleggiata da una donna — piange dinanzi alle mura che vanno in rovina, in una scena elegante e piena di pathos, pur nella ingenua esecuzione (fig. 6).

---

[15] Di questa tabella avevamo già scritto in A. Luzzatto e L. Mortara Ottolenghi, *Hebraica Ambrosiana...,* cit., p. 123, dandone una descrizione imprecisa.

In molti casi queste figurazioni sembrano costituire un *unicum* nell'iconografia ebraica. Altre volte — ad esempio nell'*incipit* della *Genesi* — troviamo puntuale confronto in numerose figurazioni, anche in manoscritti ebraici non italiani. In alcuni casi potremo rilevare una persistenza di temi, soprattutto in altri manoscritti prodotti a Roma: analoga alla decorazione della tabella del commento al *Libro delle Lamentazioni* è quella dell'*incipit* dello stesso *Libro delle Lamentazioni* a fol. 145r. del cod. Parm. 2153 della Palatina di Parma.[16] Qui, sia pure in tutt'altro contesto stilistico, appare di nuovo la donna piangente fuori dalle mura della città. Il codice, una Bibbia completa in tre volumi, fu terminato a Roma nel 1304, da *Mošèh Bar Hayym*, ed è posteriore di circa una trentina d'anni — almeno così si può presumere — al *Commento del Rašì* fiorentino, qui analizzato. I due Codici s'inseriscono dunque nell'ambito della tradizione scrittoria della famiglia 'Anàv[17]

L'ipotesi che il Ms. Plut. 3-8 sia di origine romana è suffragata dal confronto con la decorazione di un altro codice certamente romano, il Rossiano 554[18] della Vaticana che qui praticamente viene descritto per la prima volta.

Di questo manoscritto facemmo cenno nel 1974 nell'articolo più sopra citato, pubblicato negli scritti in memoria di Cecil Roth ed un'unica riproduzione ne era stata pubblicata nel Catalogo della Mostra *Il libro della Bibbia*, tenutasi nella Biblioteca Vaticana nel 1972 (senza che allora si rendesse giustizia all'alta qualità della sua decorazione). Terminato a Roma il 4 di Iyyàr 5046 (1286) dallo scriba *Yequtièl bar Yehiel 'Anàv* e dal puntatore *Benyamin bar Yo'àb* per conto di *Menahèm bar Mošèh*, il codice contiene la Bibbia completa. Ogni *incipit* e quasi tutti gli *explicit* dei libri biblici, sono ornati da tabelle a motivi vegetali, cui si uniscono in alcuni casi mostri, uccelli ed edifici[19], che si stagliano sul fondo turchino, nel brillare dell'oro e delle tinte intense.

Ci colpisce anche la raffinata qualità della scrittura e della decorazione ad inchiostri, opera certo dell'abilissimo scriba che, spesso, riprende i motivi della miniatura, in una complessa varietà decorativa. La pagina più notevole

---

[16] L. Mortara Ottolenghi, *Un gruppo di manoscritti...*, cit., p. 143 (descrizione codicologica e bibliogr. precedente).

[17] Cfr. *The Jewish Encyclopedia*, New York, 1902, vol. I, s.v.

[18] L. Mortara Ottolenghi, *Un gruppo di manoscritti...*, cit. p. 143, Membr. cc. V + 537 + II + III; mm. 349 x 224 (210 x 145). Fascicoli sesternioni con richiamo della prima parola apicata, alcune volte numerati e con rubricature e titoli. Mutili il primo, il secondo, il trentaduesimo ed il quarantottesimo fascicolo. Due colonne di 27 righe tracciate per 26 scritte, puntuazione a margine esterno, rifilata, a diploma aperto, apparente a margine alto e basso. Inchiostro nero. Inchiostri rossi, blu, oro per *incipit* e rubricature. Carattere quadrato italiano. Numerosi restauri. Legatura in cuoio biondo della collezione Rossiana con impressioni in oro. Le carte miniate sono 47. Il manoscritto fu venduto ad Ascoli nel 1432 per 40 ducati d'oro.

[19] Le tabelle miniate sono state completate da una decorazione a penna ed inchiostri colorati, molto raffinata.

è l'ultima, ove i *colofon*, gli *explicit*, le eulogie, servono di pretesto per raggruppare una serie di incorniciature diverse, di forme eleganti e di lieti colori (fig. 7). La decorazione è assolutamente aniconica e non troviamo in essa alcun riferimento al testo biblico.

Posteriore di un anno è un'altra Bibbia completa, il Manoscritto Vaticano Ebraico 9; terminato a Roma il 10 di *Tamùz* 5047 (1287)[20] da uno scriba ignoto, si differenzia dai codici già esaminati sia per le caratteristiche codicologiche che per la decorazione.

Quest'ultima, abbondantissima, soprattutto nel Pentateuco e nei 5 rotoli (*Meghillòt*) è miniata con motivi di animali e mostri che solo in casi eccezionali hanno un diretto rapporto col testo. Vi ritroviamo orsi, scimmie, struzzi, trampolieri, capre, leopardi, galli, lupi, conigli, oche, lepri, draghi e pesci alati, tutto il repertorio, insomma, dei bestiari medievali (fig. 8). Si differenzia dagli altri il fol. 103r. (fig. 9): l'inizio del testo del *Libro di Giosuè*, è indicato da un braccio che regge uno stendardo adorno da una stella, da una corona e — al centro — da un oggetto ricurvo grigio, forse il coltello del circoncisore, con probabile riferimento ai principali temi contenuti nel libro: gli eventi guerreschi e la ripresa del rito della circoncisione dopo i 40 anni trascorsi nel deserto.

Gli *incipit* e gli *explicit* dei singoli libri sono adorni di tabelle miniate con pesanti motivi vegetali, dai toni che oggi appaiono scuri, quasi sempre completati da ornati a penna in inchiostri rossi e blu (fig. 10), e si differenziano profondamente, specie nei colori, dalle ornamentazioni che osservammo nei codici precedenti.

L'interesse maggiore di questo manoscritto risiede nelle cinque figurazioni a piena pagina che troviamo a fol. 1v. (fig. 11), all'inizio del *Pentateuco*, a fol. 101v. (fig. 12), alla fine del medesimo, a fol. 102v. all'inizio dei *Profeti*, a fol. 296r. all'inizio delle *Cronache*, a c. 327b all'inizio dei *Salmi*.

Sono pagine che ci colpiscono per la loro bellezza: gli elementi essenziali, gli alberi fruttiferi, tra i cui rami si posano e volano uccelli di varie specie, accompagnati da capre e leoni gradienti, si ripetono campiti sul fondo avorio della pergamena, con un raffinato colorismo che fa sì che le tinte della cornice siano riprese nella scena, una diversa dall'altra, con una semplicità apparente,

---

[20] L. Mortara Ottolenghi, *Un gruppo di manoscritti...*, cit., p. 142, n. 6. U. Cassuto *Codices Vaticani hebraici, codices* 1-115, Città del Vaticano 1956, p. 10. Membr. c. I + 414 + I; mm. 314 x 218 (183 x 155). Fascicoli in maggioranza quinternioni con richiamo della prima parola e numero apicati, in alcuni casi con rubricature spesso rifilate. Due colonne di 26 righe, tracciate a punta secca per 26 righe scritte. Puntuazione a margine esterno a diploma aperto e a margine superiore ed inferiore. Inchiostro bruno per le lettere, più chiaro per i punti, spesso dilavato, carattere quadrato italiano. Legatura in cuoio biondo. Stato di conservazione carente. Reca alcune rasure forse di censori, di cui però non appaiono le firme. Note di Carlo Federico Borromeo. Le carte miniate sono in totale 190.

sottesa invece dall'uso di temi e di motivi profondamente calati nella cultura figurativa del tempo, rivissuti in piena autonomia espressiva.

Da notare anche i grafismi ad inchiostro, che completano ed arricchiscono la miniatura.

Il tema trattato è l'albero della vita — *'Es-Hayym* — certamente uno dei più caratterizzanti dell'iconografia ebraica, che fu già studiato in maniera eccellente da Sofia Ameisonowa nel 1939[21]. Lo troviamo rappresentato in varie forme fin dall'antichità — a Dura Europos, a Beit Alpha, nelle catacombe, ecc. Ritorna anche in altri manoscritti, coevi al Vaticano Ebraico 9, e in particolare nella miscellanea della British Library di Londra (Ms. Add. 11639)[22], uno splendido codice del nord della Francia, databile tra il 1278 ed il 1286. Qui l'albero della vita compare due volte, in una miniatura a piena pagina ed in una decorazione marginale di eccezionale bellezza, profondamente diversa però da queste coeve carte romane, sia nello stile che nel significato allegorico.

Ispirate probabilmente dal verso 'è un'albero di vita per coloro che la tengono salda' (*Proverbi*, cap. 3, vs. 18), queste pagine hanno un profondo significato escatologico e messianico, che la studiosa polacca aveva già messo egregiamente in luce più di quarant'anni fa, servendosi di altri esempi. Il Manoscritto Vaticano Ebraico 9 non è mai stato studiato sotto questo profilo, salvo una citazione di Th. Metzger che ne notava l'eccezionalità[23].

Inconsueto è poi il fatto che il motivo sia ripetuto ben cinque volte, e addirittura sei, se consideriamo la piccola decorazione posta alla fine dell'*Esodo*; dobbiamo quindi chiederci il perché della scelta e della reiterazione, certamente non casuale. Quali correnti di pensiero si celano dietro la creazione — credo da parte di un artista ebreo — di queste pagine eccezionali? Domanda a cui per ora non posso dare risposta[24].

Un altro manoscritto Vaticano — oggi diviso in tre frammenti — è, con ogni probabilità anch'esso originario di Roma. Si tratta dei Codd. Rossiano 553[25], 556[26] e 478[27], contenenti il primo, frammenti del *Pentateuco*

---

[21] S. Ameisonova, *The tree of Life in Jewish iconography*, in *JWI*, II/4, (1939), pp. 326 ss.

[22] G. Sed Rajna, *Les Manuscrits enluminés*, cit., pp. 161 ss. (con bibliogr. precedente); M. Metzger, *Les illustrations bibliques d'un Manuscrit hébreu du Nord de la France, Mélanges Crozet*, Poitiers 1966, pp. 1237 ss.

[23] Th. Metzger, *Les Objets du Culte, le Sanctuaire du désert et le Temple de Jerusalem dans les Bibles hébraïques médiévales enluminées en Orient et en Espagne*, in *John Rylands Library Bulletin*, Vol. LI, n. 1 (1970), parte II, p. 246 n. 4.

[24] Nel corso del Congresso il Professor G. Sermoneta ha avuto la bontà di comunicarmi che secondo la sua opinione le radici di tale scelta sono probabilmente da ricercarsi nel fiorire degli studi e dei commenti all'opera filosofica di Mosè Maimonide nella Roma ebraica della fine del secolo XIII: in queste opere il tema dell'albero della vita aveva un particolare significato simbolico.

[25] H. Tierze, *Die Illuminierten ...*, cit., p. 68. Membr. cc. V + 113 + V; mm. 222 x 335 (138 x 220). Fascicoli quinternioni numerati, mutili il secondo, il settimo, l'ottavo. Due

e dei cinque rotoli (*Meghillòt*), il secondo parti del libro dei *Salmi*, il terzo frammenti delle *Haftaròt* o brani tratti dai Profeti, che vengono letti il Sabato dopo la lettura settimanale del Pentateuco.

Un attento confronto codicologico ci permette di affermare che in origine le tre attuali unità costituivano un unico codice: la perfetta identità della giustezza e della grafica e la residua numerazione dei fascicoli ne sono la prova. D'altro canto, la decorazione rimasta è così omogenea che solo una comune matrice può giustificarla. Sono illustrati gli *incipit* e i numerosi *explicit* dei libri, quelli di ogni *Parašàh* e di ogni *Haftaràh*.

Per gli *incipit* si tratta di grandi tabelle ove la parola d'inizio si staglia in oro su fondo turchino intenso, accompagnata da fantastici mostri ed animali di vario tipo, tra cui i galli ed i leoni, così frequentemente esemplati nei manoscritti ebraici romani dell'epoca. La decorazione spesso si prolunga nei lati e si espande, a margine basso, in volute che incorniciano tondi dal fondo verde e turchino, in cui sono inglobati altri esseri fantastici.

Gli inizi delle *Parašòt* e delle *Haftaròt* sono indicati da motivi fogliati e nastri annodati tra cui vennero inseriti animali e mostri, spesso armati; tra i colori, assai raffinati, predominano, brillanti ed accesi, il rosa, il verde l'ocra, il blu con vivide note d'oro. Si notino in particolare nel Ross. 553 l'inizio del *Cantico dei cantici* a fol. 90r. (fig. 13), nel Ross. 556 a fol. 36r. l'inizio del *III Libro dei Salmi* (fig. 14) che ci colpisce per la raffinata armonia, e nel Ross. 478 il fol. 1r. che mostra i vari elementi propri di questa decorazione riuniti in perfetto equilibrio. Sono da notare il vivace colorismo e la colta esecuzione di ogni dettaglio, opera certo di un miniatore assai qualificato.

---

colonne, 25 righe tracciate a punta secca a bifolio aperto per 24 scritte, puntuazione non rilevabile a margine esterno perché rifilata, qualche volta a margine interno, a margine superiore ed inferiore. Inchiostro nero. Carattere quadrato italiano. Legatura Rossiana in cuoio biondo. Il manoscritto, per quanto mutilo, incompleto, con numerosi tagli e lacerazioni, è in buone condizioni. Inizia da *Levitico XIII*, 69. Le carte miniate sono 30. All'interno del codice è conservata su foglio staccato, un'annotazione manoscritta anonima in cui si avanza l'ipotesi che i tre manoscritti Rossiani da noi studiati fossero parti di un unico originale, fatto che abbiamo confermato.

[26] H. Tietze, *Die Illuminierten...*, cit., p. 66. Membr. cc. VI + 59 + VI; mm. 223 x 335 (140 x 222). Fascicoli quinternioni numerati, in alcuni casi sesternioni, mutili il terzo e l'ultimo. Due colonne, 24 righe tracciate a punta secca a bifolio aperto per 24 scritte. Puntuazione non rilevabile perché rifilata. Inchiostro nero. Carattere quadrato italiano. Legatura rossiana in cuoio biondo.

Il manoscritto è mutilo ed incompleto con numerosi tagli e lacerazioni, però non in cattive condizioni. Le carte miniate sono 5.

[27] H. Tietze, *Die Illuminierten...*, cit., p. 67. Membr. cc. IV + 71 + IV; mm. 225 x 335 (138 x 225). Fascicoli quinternioni numerati, mutilo il quinto. Due colonne, 24 righe tracciate a punta secca a bifolio aperto per 24 scritte. Puntuazione rifilata. Inchiostro nero. Carattere quadrato italiano. Legatura Rossiana. Numerosi tagli. Numerose mutilazioni. Tra fol. 49 e fol. 50, frammento di una pagina in origine bianca, non numerata. Visto censorio di Francesco Antonio Enrique, Urbino 1683 (fol. 71 v.). Le carte miniate sono 44.

A fol. 59 r. del Cod. Rossiano 556 un *colofon* ci informa che il *Libro dei Salmi* fu completato da *Elihau bar Jaaqov Ha-Kohen* per *Sabbetai ben Selomoh*; Elihau si definisce *Mehoqeq*[28] o « scriba », termine d'uso comune nei *colofon* dei manoscritti romani di quel periodo.

È lecito suporre che il committente fosse il noto studioso, rabbino e filosofo, di cui sono rimaste varie opere, vissuto a Roma nella seconda metà del secolo XIII? O forse si tratterà di un figlio, finora ignorato, di *Selomòh Anàw*, figlio a sua volta di *Šabbetài ben Matatiàh*, noto come committente di splendidi manoscritti e di cui il nipote — omonimo — continuerebbe la tradizione?

Sempre di ambiente romano è un altro piccolo codice, il Vaticano Ebraico 462[29], di argomento medico (*Refuòt*, = Ricette), di mano di due scrihi diversi. Il primo è *Jo'ab ben Jehi'èl min-ha-Kenèset*, scriba ben noto, che sappiamo attivo a Roma almeno fino al 1321[30]. La decorazione, di non grande qualità, anche se viva, gustosa e solo in apparenza ingenua (fig. 15), può essere rapportata sia come stile che per vari elementi decorativi a quella che vediamo nei codici di un altro epigono della grande tradizione di questa famiglia: *Menahèm Sèmah bar Avrahàm Rofè*, attivo proprio negli stessi anni[31].

In Italia, durante il secolo XIV, furono prodotti numerosi manoscritti, decorati e miniati da artisti di alte capacità: codici di materia legale, rituali di preghiere, Bibbie. Vedremo realizzati in essi nuovi schemi iconografici: si « inventeranno » modi ed espressioni inedite. Il manoscritto ebraico italiano diviene sempre più autonomo, e si differenzia dalla produzione contemporanea degli altri paesi d'Europa, distinguendosi a prima vista sia dai codici aškenaziti — i grandi Rituali di preghiere tedeschi — sia sefarditi — le Bibbie con gli Arredi del tempio, o le *Haggadot* pasquali con le ricche pagine illustranti episodi biblici.

Le produzioni di oltralpe erano conosciute anche in Italia, ed in questo senso mi sembra particolarmente significativo il grande codice contenente la Bibbia completa con i commenti del *Rašì*, dell'*Ibn 'Ezrà*, del *Kimqi*, di *Levì ben Geršòn* e di *Benjamìn* da Roma. Il manoscritto è conservato alla Laurenziana di Firenze (Pluteo 2-1)[32]; per il suo carattere eccezionale (fu anche

---

[28] M. Beit Arié, *The criptic Name of the scribe Abraham b. Iom Tov ha-Cohen*, in *Oriental Studies*, Tel Aviv 1972, p. 51 e ss. Si può forse supporre che Elia lo scriba appartenga alla stessa famiglia?

[29] Membr. cc. II + 176 + II; mm. 147 x 107 (90 x 64), Fascicoli sesternioni con richiamo decorato, con le due prime parole, a margine basso. Una colonna, numero variabile di righe. Rigatura a punta secca. Puntuazione a margine esterno a bifolio aperto e superiore e inferiore. Inchiostro nero per il testo, rosso e verde per titoli e richiami. Carattere semicorsivo italiano. Legatura in cuoio biondo. Le carte decorate sono 20.

[30] A. Freimann, *Jewish Scribes...*, cit., p. 278, n. 207.

[31] L. Mortara Ottolenghi, *Un gruppo di Manoscritti...*, cit., p. 153 (riporta la bibliogr. precedente).

[32] V. Antonioli Martelli e L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*, Milano 1966, p. 52 con bibliografia precedente (ma la scheda contiene numerosi errori).

esposto alla Mostra dei Manoscritti Biblici decorati di Milano del 1966) richiede ancora uno studio più dettagliato.

Il codice fu compilato dallo scriba *Sĕlomòh ben Hasdài* che dichiara esplicitamente di averne copiato tutto il contenuto (« opera delle sue mani »). Consiste di 946 pagine, fu commissionato da *Benyamìn ben Menahèm* da Corinaldo, in Ferrara nel 1396. È caratterizzato dall'uso quasi generale di quaternioni fatto del tutto eccezionale in Italia, ma comune nell'area sefardita [33].

La costruzione grafica delle varie carte è raffinatissima, nel calibrato rapporto tra testo e commenti e nella sapiente alternanza dei caratteri ebraici, anch'essi di netta origine sefardita. La decorazione è di tre tipi: ad inchiostri blu, rossi, verdi con oro e scorre frequentissima, molto ricca, quasi ridondante lungo tutto il codice, opera certamente dello scriba, cui è dovuta anche la decorazione masoretica, soprattutto raggruppata all'inizio del codice (fig. 16) e ad ogni pagina del libro dei *Salmi,* di netta impronta sefardita. Molto abbondante la miniatura: numerose le cornici agli *incipit* di vari libri, semplici ma molto eleganti, nei raffinati motivi di nastri, mostri, uccelli (fig. 17).

Vi sono poi tre decorazioni a piena pagina, all'inizio della *Genesi* (p. 3), del *Libro dei Giudici* (p. 289) (fig. 18) e dei *Salmi* (p. 672) in cui le grandi lettere ebraiche dell'*incipit* divengono autonomo elemento decorativo, elegantemente inserito in queste pagine perfette. Le possiamo ritenere opera di un ottimo artista emiliano di cui però non è agevole identificare il nome con maggior precisione.

Particolarmente interessante la serie di illustrazioni con gli Arredi del Santuario del deserto, inserita nel testo a pp. 105, 106, 107, ad esemplificare figurativamente la *Parašàh di Terumàh* (Esodo, capp. 25-27). Già C.O. Nördstrom aveva messo in rilievo la diretta derivazione di questi motivi dalla decorazione delle Bibbie sefardite coeve, puntualizzando la non perfetta aderenza tra figura e testo ed illustrando i motivi delle incongruenze: il miniatore, forse italiano, ha trasposto gli oggetti che nel modello illustravano gli Arredi del Tempio di Gerusalemme e non del Santuario del deserto, senza curarsi di sceglierli in modo adeguato, pur adattando assai bene quanto gli veniva offerto dal prototipo allo spazio assai più limitato della pagina scritta, in un meditato equilibrio.

C.O. Nordström, *Some Miniatures in Hebrew Bibles,* in *Syntronon,* Parigi 1968, passim; Th. Metzger, *Les Objects...,* cit., p. 142. L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti ebraici del XV sec. miniati in Italia Settentrionale,* in *Arte Lombarda* 1981, II, p. 42.

Membr. p. 947; mm. 302 x 416 (252 x 320) Fascicoli quaternioni, numerati a margine basso e alto. Lo schema di rigatura a punta secca è assai variabile e sempre predisposto pagina per pagina. Puntuazione mal rilevabile perché rifilata. Rubricature e titoli. Inchiostro nero per il testo, bruno per i commenti. Ampio uso di inchiostri colorati. Carattere quadrato sefardita per il testo, semicorsivo e corsivo per i commenti. Legatura medicea in cuoio rosso con ferri incisi e stemmi medicei al centro e agli angoli di ogni piatto. Catenato. Ottimo stato di conservazione, le carte miniate sono 75. La numerazione è a pagine e non a carte.

[33] M. Beit Arié, *Hebrew Codicology...,* cit., p. 49.

Del tutto autonoma è invece la decorazione a p. 111 (fig. 19) (*Parašàh* di *Tesavè* — Esodo, capp. 27-30) con l'illustrazione precisa, minuta delle vesti di Aronne. Ogni dettaglio del testo è riprodotto con assoluta fedeltà; quanto non trova spazio nella miniatura è descritto nelle iscrizioni: la volontà didascalica non impedisce però al miniatore di creare una pagina di alta validità estetica[34]. Si può avanzare l'ipotesi che le miniature delle Tavole della Legge e delle vesti di Aronne siano di mano di un artista diverso da quello che ha dipinto gli altari ed il candelabro, forse il medesimo che ha creato le grandi cornici a piena pagina.

Ci troviamo dinanzi ad un'opera estremamente complessa, in cui è dato riconoscere l'inserimento in un tessuto italiano di un bagaglio culturale di origine sefardita. Dobbiamo precisare che *Sĕlomo'h ben Hasdài* proveniva forse proprio dalla penisola iberica, e il Freimann[35] elenca il suo nome tra quelli degli scribi spagnoli; abbiamo la prova di una diretta conoscenza da parte sua di modelli sefarditi in un atto di vendita contenuto nel Manoscritto ebraico n. 20 della Bibliothèque Nationale di Parigi (una Bibbia spagnola, scritta da *Giosuè ben Abraham ibn Gaòn* a Tudela nel 1300), ove nel 1399, Salomone compare come compratore a Bologna. Egli interviene anche su questo codice, firmando le parti che vi aggiunge[36].

Il secolo XV è il momento della grande produzione di manoscritti ebraici miniati in Italia: l'opera di scribi raffinatissimi trova completamento nelle miniature di grandi artisti italiani che, ben guidati dai dotti committenti ebrei, hanno tratto ispirazione dai testi, di cui ornano le parti principali, con illustrazioni perfettamente aderenti alla lettera e allo spirito di essi.

Esempi egregi di questa produzione sono tre manoscritti della Biblioteca Vaticana, a nostro giudizio di origine lombarda, databili alla seconda metà del XV secolo.

Fino ad oggi si tendeva a raggruppare la produzione ebraica di questa regione in una ipotetica *scuola mantovana,* di cui non si hanno però altre testimonianze dirette. Gli studi più recenti, quelli di Joseph Gutmann in particolare[37], hanno permesso di identificare in queste miniature fatte per gli

---

[34] Generalmente le vesti di Aronne non compaiono nelle pagine decorate con gli Arredi del Tempio; ma in esse si ritrova a volte il pettorale di Aronne, che è molto diverso da quello illustrato qui.

[35] A. Freimann, *Kopisten Hebräischen Handschriften in Spanien und Portugal,* in *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, 1907, p. 111.

[36] B. Narkiss, G. Sed-Rajna, *Manuscrits Hébreux enluminés conservés dans les Bibliothèques de France,* s.l.n.a., pp. 6-7. Il manoscritto viene rivenduto pochi mesi dopo a Cesena per 80 fiorini d'oro.

[37] J. Gutmann, *Hebrew Manuscript Painting...,* cit., p. 292 ss. Cfr. anche il nostro articolo *Manoscritti ebraici...,* cit., dove sono state analizzate le caratteristiche di varie miniature Nord-italiane in codici ebraici. Tra l'altro abbiamo chiarito, confermando l'ipotesi del Gutmann, che il Manoscritto Rossiano 555 della Vaticana, *'Arba'h Turim*, copiato a Mantova nel 1436, fu miniato da Bonifazio Bembo.

ebrei, nomi e mani di grandi artisti che operavano anche per *i centri di potere* di quel tempo.

D'altra parte, gli studi in corso, vanno popolando questa Lombardia, che si credeva poco abitata da ebrei [38], di presenze attive fin nel più sperduto contado: quindi anche la produzione di manoscritti pregevoli diviene più plausibile.

Tra questi, particolarmente affascinante è il Manoscritto Rossiano 498 [39], comprendente parti dei Libri I-V del *Mishnèh Toràh* di Maimonide. Del medesimo codice erano già note — grazie a Bezalel Narkiss [40] — alcune sezioni dei libri VII-XIV, un tempo a Francoforte ed ora in una collezione privata di New York, genericamente attribuite a una « scuola mantovana della seconda metà del sec. XV ». È merito di Joseph Gutmann, che ha pubblicato una riproduzione di un foglio del codice vaticano [41], l'aver riunito i due frammenti, attribuendoli a una scuola lombarda. Grazie ad un esame dettagliato di quello conservato alla Vaticana, potremo meglio puntualizzare origine e datazione della miniatura. Il manoscritto, molto danneggiato da severissime rifilature del legatore, conserva infatti ancora 29 pagine miniate.

L'*incipit* a fol. 2v. (fig. 20) ha, entro una splendida cornice, la classica scena del maestro in cattedra. Si notino le lettere ebraiche, che qui divengono elegante motivo decorativo, perfettamente adeguato al raffinato linguaggio umanistico di tutto l'insieme. A fol. 13v. (fig. 21) sotto la bellissima iniziale del *Libro della conoscenza* quattro uomini inginocchiati di fronte al cielo stellato reggono i compassi e le sfere astrologiche, cui si riferisce il testo: del tutto inconsueta la cornice su fondo scuro con amorini, animali e pampini.

A fol. 43v., l'inizio del *Libro dell'amore,* è illustrato con una scena di battaglia di cui notevoli sono i particolari dei monti e del terreno. Difficile l'interpretazione della scena (fig. 22).

A fol. 83v. l'inizio del *Libro delle stagioni* (« *Zemanim* ») è incluso in

---

[38] A. ANTONIAZZI VILLA, *Per la storia degli Ebrei nei Domini Sforzeschi: un episodio di antiseminitismo nel 1488,* in *RMI,* 1980, 323-338. A. ANTONIAZZI VILLA, *Fonti notarili per la storia degli Ebrei nei Domini Sforzeschi,* in *Libri e Documenti,* 1980, pp. 1-10.

[39] H. TIETZE, *Die Illuminierten...,* cit., p. 138. L'autore dà una descrizione del tutto inadeguata del Manoscritto. J. GUTMANN, *Hebrew Manuscript Painting...,* cit., p. 30. Membr. cc. 273; mm. 177/8 x 227 (130 x 185). Fascicoli quaternioni numerati a margine basso, recentemente in numeri arabi ad iniziare dalla fine. Due colonne. Lo schema assai complesso della rigatura a punta secca è assai variabile; nella maggior parte dei casi possiamo rilevare 46 righe tracciate per 46 scritte. Puntuazione non rilevabile a margine esterno, superiore e inferiore perché rifilati, a margine interno è costituita da una doppia fila di punti grossi e tondi. Carattere quadrato e semicorsivo italiano. Inchiostri neri e bruni per testo e commento. Inchiostri neri, bruni e rossi per titoli e rubricature. Il manoscritto è stato legato in più punti in maniera errata. Sono carenti 3 carte tra c. 270 e 271. Numerosi tagli e rifilature, molte macchie di umidità. Totalmente smarginato. Legatura Rossiana con ferri incisi e dorati. Le carte miniate sono 29. Numerose cancellature del censore ecclesiastico.

[40] B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts...,* cit., p. 160.

[41] J. GUTMANN, *Hebrew Manuscript Painting...,* cit., p. 30.

una splendida decorazione: le due vignette si riferiscono una alla primavera, con la festa di *Purìm*, l'altra all'autunno con il riferimento alla solennità autunnale di *Succot*, celebrata sotto la capanna [42].

Particolarmente bello il fol. 153v. (fig. 23), ove le regole liturgiche del capomese (*Ròš Hòdeš*), sono illustrate da un personaggio che scruta il cielo notturno per determinare il novilunio, e da un altro che indica uno strumento di osservazione astronomica, fedelmente riprodotto.

I confronti stilistici con manoscritti non ebraici ci permettono di proporre una datazione posteriore al 1465 e la miniatura alla cerchia di Cristoforo de Predis. Di quest'ultimo ricordiamo la scena di battaglia che si vede a fol. 8r. del Manoscritto del *De Sphaera* della Biblioteca Estense di Modena [43], confrontabile con quelle analoghe del frammento vaticano e del codice di New York (cfr. sopra, p. 223).

Con ogni probabilità appartiene alla stessa area culturale anche se forse più tarda, intorno al 1470-1480, la decorazione del Rituale liturgico del ciclo annuale (*Mahazòr*), Cod. Vaticano Ebraico 573[44]. Gli *incipit* delle varie festività sono miniati ora con ricche cornici, con piccole fragole, fiori, uccelli, tutte dipinte in sgargianti ed accesi colori, lucide di ornati in oro, ora senza diretti riferimenti al testo, ora con puntuali specificazioni del significato della solennità, cui si riferiscono i riti liturgici.

Così, ad esempio, a fol. 97r. nel rituale di *Ròš Hòdeš* (capomese) il novilunio è simbolizzato da una mezza luna in azzurro cupo, inserita nel mezzo della cornice inferiore. Lieta e vivace, a fol. 107r., la lampada a 8 becchi, di forma inconsueta, illustra la festa di *Hanukkàh*. Per Pentecoste, a simbolizzare insieme l'offerta delle primizie e la promulgazione del Decalogo cui la festività è ispirata, un giovane legge un libro ed indica i fiori del ricco bordo della pagina (fig. 24). La festa delle Capanne (*Succòt*), fol. 248v. è rappresentata da una capanna di frasche nel margine basso, del tutto analoga a quella che si vede, ad esempio, nel *Maḥazòr* di Pesaro (già nella collezione Sasson Ms. 22)[45], forse ferrarese, datato 1480.

Del tutto conformi alla tradizione italiana sono le piccole ornamentazioni marginali che decorano alcune carte della *Haggadàh* pasquale: a fol. 148r., un uomo regge una grande azzima rotonda, in lamina d'argento. A fol. 148v. è la bella lattuga, retta da un braccio [46]. Di particolare eleganza il frontespizio

---

[42] Si veda la riproduzione pubblicata da J. GUTMANN, *cit.*, tav. XVII.

[43] AA.VV., *Gli Sforza a Milano*, Milano 1978, p. 19.

[44] Membr. cc. I + 3 + 539 + 1 + I; mm. 55 x 83 (30 x 45). Fascicoli quinternioni con richiamo a margine basso. Una colonna. Rigatura non apparente, 15 righe scritte. Puntuazione non apparente. Carattere semicorsivo italiano. Inchiostri bruni per testo e punti. Numerosi tagli. 5 carte strappate. Manca il fol. 261. Legatura in cuoio verde con ferri incisi in oro. Le carte miniate sono 15. A fol. 338 v., visto censorio di Camillo Jagel (1619).

[45] B. NARKISS, *Hebrew Illuminated Manuscripts...*, cit., p. 146.

[46] M. METZGER, *L'Haggada enluminée*, Leyda 1973, pp. 184 ss. e pp. 198 ss.

(fol. 1r.), (fig. 25), con lo stemma dell'ignoto committente, un albero con frutti rossi e due leoni rampanti ai lati [47].

Pure Nord-Italiano — forse lombardo — il Vaticano Ebraico 597, contenente il testo cabalistico *'Or ha-Sèkhel* (Lux intellectus) di *Avrahàm Abulafia* [48]. Codice eccezionale, di pergamena sottilissima e bianca, è opera di uno scriba abilissimo; ha ornato l'*incipit* a fol. 4r. (fig. 26); a fol. 113r. (fig. 27), presenta un eccezionale ritratto, forse di un Cabbalista, una pagina finora sconosciuta, probabilmente la più bella miniatura ebraica italiana di quel periodo. Delicatissimi i colori, tutti giocati su toni raffinati di bianco e di grigio, appena toccati dallo squillare del rosso e dell'azzurro di alcuni dettagli. È particolarmente notevole il modo di illustrare ogni caratteristica del costume di questo pio ebreo: i *Tefillim,* gli *ziziòṯ* e vari simboli cabbalistici.

In quegli stessi anni la committenza ebraica di altre aree geografiche commissionava alle più prestigiose botteghe la decorazione dei propri codici: specie a Ferrara questa collaborazione diede risultati egregi. Allo stesso periodo risale anche l'attività dell'unico miniatore ebreo di cui conosciamo il nome, *Joel Feibush Askenazi,* sulla cui figura sono stati versati fiumi d'inchiostro, in maniera forse sproporzionata alla reale importanza della sua opera [49].

Gli esempi giunti sino a noi sono però conservati in altre biblioteche; non ci è dato quindi di analizzare qui questa produzione.

Anche a Firenze vi fu una prestigiosa attività di copiatura e di decorazione di manoscritti ebraici: alla Vaticana è conservato un *Maḥazòr* (Rituale del ciclo liturgico, secondo l'uso degli ebrei romani), il cod. Vaticano Ebraico 594 [50], probabilmente fiorentino.

Vi è miniato il solo frontespizio (fig. 28) con al centro un medaglione col busto di re Davide citaredo ed, in alto, uno stemma con tre monti, ed una colomba che regge un ramoscello. Avevamo già trovato questo medesimo

---

[47] Questo stemma non è stato fino ad ora ritrovato in nessun altro codice, né in oggetti di arte ebraica. Per il problema dell'araldica ebraica cfr. G. Bascapé, *Appunti di araldica e di sigillografia ebraiche,* in *Rivista Araldica,* 1972, pp. 84 ss. (riporta ampiamente la bibliogr. precedente).

[48] Membr. cc. II + 133 + II; mm. 89 x 134 (54 x 74). Fascicoli quaternioni numerati e con richiamo, una colonna. Puntuazione a margine esterno a bifolio aperto, rigatura a stilo 18 righe rigate per 18 scritte, inchiostro bruno per il testo non vocalizzato, rosso e blu per gli *incipit.* Carattere semicorsivo italiano. Legatura in cuoio biondo, taglio marmorizzato. A fol. 130 v. la firma del censore Camillo Jaghel nel 1611 a Lugo. Le carte miniate sono 2.

[49] S. Edmunds, *The place of the London Haggadah in the work of Joel ben Simeon,* in *JJA,* 1980, pp. 25 ss. L'autrice sottolinea che non tutti i manoscritti compilati da questo scriba sono anche da lui miniati.

[50] Membr. cc. I + 2 + 322 + I; mm. 88 x 113 (44 x 72). Fascicoli quinternioni, numerati a margine basso e alto, quasi sempre con richiamo, una colonna, 14 righe tracciate per 14 scritte, sottolineari. Puntuazione non apparente. Inchiostro bruno per testo, più chiaro per i punti, rosso, blu, turchino per gli *incipit.* Legatura in cuoio biondo con stemma della famiglia Colonna, taglio dorato. Capsella in cuoio biondo. Una sola carta è miniata.

emblema a fol. 4r., della Bibbia completa della Biblioteca Casanatense di Roma (cod. 2839, fiorentino, del 1455)[51]. Non sappiamo a quale famiglia esso si riferisca — schedando il codice casanatense avevamo sospettato una committenza cristiana — ma forse un indizio potrà trovarsi nel nome di *Shabbetay* di Tivoli, registrato nel codice Vaticano a fol. 322v. Si tratterebbe dunque di un membro della ricchissima famiglia di banchieri toscani, forse il figlio di *Yehi'el* da Tivoli, che nel 1477 compare come testimone in un codice parmense secondo quanto riferisce Cassuto. La miniatura si può attribuire alla maniera di Filippo di Maria Torelli, cui si può rapportare il busto contenuto nel tondo, con probabile datazione del codice intorno agli anni 1470-1480.

A Firenze, nel medesimo arco di tempo, prospera un fenomeno piuttosto eccezionale: manoscritti in ebraico venivano commissionati a scribi ebrei non solo da dotti umanisti non ebrei (e la loro attività in questo campo fu già approfondita dal Cassuto)[52], ma anche da religiosi; ne è testimone la grande Bibbia inedita, conservata alla Laurenziana (Conv. Sopp. 268), proveniente dal Convento di S. Domenico di Fiesole[53].

Tutti gli *incipit* dei libri biblici sono miniati con raffinate cornici, a fiori, foglie, bottoni d'oro raggiati, tra cui si muovono eleganti putti (fig. 29). Nella prima pagina (fig. 30) la lettera *beth* iniziale di *Bereshìṭ* è ornata: nel corpo della lettera sono tracciati 8 tondi con scene della creazione non tutte portate a compimento. All'interno , la Crocefissione e ai piedi della croce S. Domenico e S. Tommaso, Maria e Giovanni. In basso, nel medaglione, Gesù risorto. Possiamo riferire questa pagina ad un miniatore della scuola degli Angeli, sempre presente nelle decorazioni fiorentine destinate ai Domenicani. Né questo è un caso isolato: ricorderò l'altra Bibbia della medesima Biblioteca Laurenziana, il Ms. Plut. 1-31, già più volte citato, in cui l'iniziale è decorata da una rappresentazione della Trinità accompagnata da allusioni cristologiche. Cecil Roth vedeva in queste pagine la manifestazione di una simbiosi tra la cultura ebraica e quella secolare del Rinascimento italiano[54]. Certamente una simbiosi, se simbiosi fu — e ne ho i miei dubbi — di brevissima durata, che preludeva a duri mutamenti di vita per gli ebrei.

---

[51] V. Antonioli Martelli e L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*, cit., p. 56.

[52] U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze*, Firenze 1965 (1918), pp. 273 ss.

[53] Questa Bibbia non fu schedata dal *Biscioni*. Membr. cc. III + 317 + III; mm. 235 x 345 (150 x 295). Fascicoli quinternioni con richiamo delle due prime parole al centro del margine basso. Rubricature e titoli. Due colonne, rigatura a mina, entro i margini delle colonne, 40 righe tracciate per 39 scritte, spillatura non apparente. Inchiostro bruno per il testo, rosso e blu per *incipit* e rubricature. Carattere semicorsivo italiano. Legatura in cuoio bruno con borchie in argento. E' carente una carta tra fol. 21 e fol. 22. Le carte miniate sono 35. Il testo del Pentateuco è diviso non solo in *Parashòt* secondo l'uso ebraico, ma anche in capitoli.

[54] Prefazione a V. Antonioli Martelli e L. Mortara Ottolenghi, *Manoscritti biblici ebraici decorati*, cit., p. 38.

L'analisi di queste carte preziose fornirà ampia materia di riflessione a molti di noi: gli storici hanno infatti imparato a considerare i prodotti delle arti visive come documenti necessari per meglio comprendere l'evolversi di una società o di un gruppo di uomini, per chiarire rapporti ideologici e socio-economici, per illustrare movimenti ed idee [55].

In questo senso mi sembra particolarmente significativo sottolineare — come esempio indicativo — l'improvvisa fioritura del manoscritto miniato a Roma tra il 1280 ed il 1320, fioritura che presuppone condizioni di vita dei committenti — o comunque delle persone appartenenti al gruppo ebraico —, tali da consentire ampie possibilità economiche ed attivi interscambi culturali con la società del tempo.

Dall'esame della decorazione dei manoscritti romani, il cui numero si va facendo sempre più consistente, appare chiaro che se i codici presentano indubbie caratteristiche comuni sia dal punto di vista costruttivo che grafico, la miniatura è dovuta a mani molto diverse, pur nell'ambito di un linguaggio e di un'estetica unica. La committenza ebraica, qui come in moltissimi altri casi, in altri paesi ed in altri tempi, ha saputo adattare alle proprie necessità ideologiche e religiose l'opera di raffinati artisti [56], dimostrando una sicura capacità di scelta, in quanto a qualità, ed un'attiva e diretta partecipazione all'elaborazione dei temi e dei modi di espressione. Capacità e partecipazione che non si improvvisano, ma che presuppongono una comunanza di vita e negano quindi qualunque segregazione della minoranza ebraica.

Queste osservazioni sono valide anche per quasi tutti i manoscritti miniati ebraici che qui abbiamo analizzato e per molti altri che già si conoscono o che ancora attendono un'analisi approfondita: il manufatto artistico considerato come documento ci permette di ipotizzare l'esistenza di un individuo ebreo vivente in Italia tra il XIII ed il XV secolo, assai diverso da quello che numerosi luoghi comuni della storia ci avevano abituato a conoscere.

Così come le caratteristiche comuni, sia a codici italiani che ad altri, provenienti da aree diverse della Diaspora europea, sono segni assai indicativi di rapporti tra gli ebrei italiani e gli altri gruppi ebraici, residenti, ad esempio, in Spagna o altrove, a dimostrazione anche qui dell'esistenza di aperture e di congenialità fino ad ora insospettate.

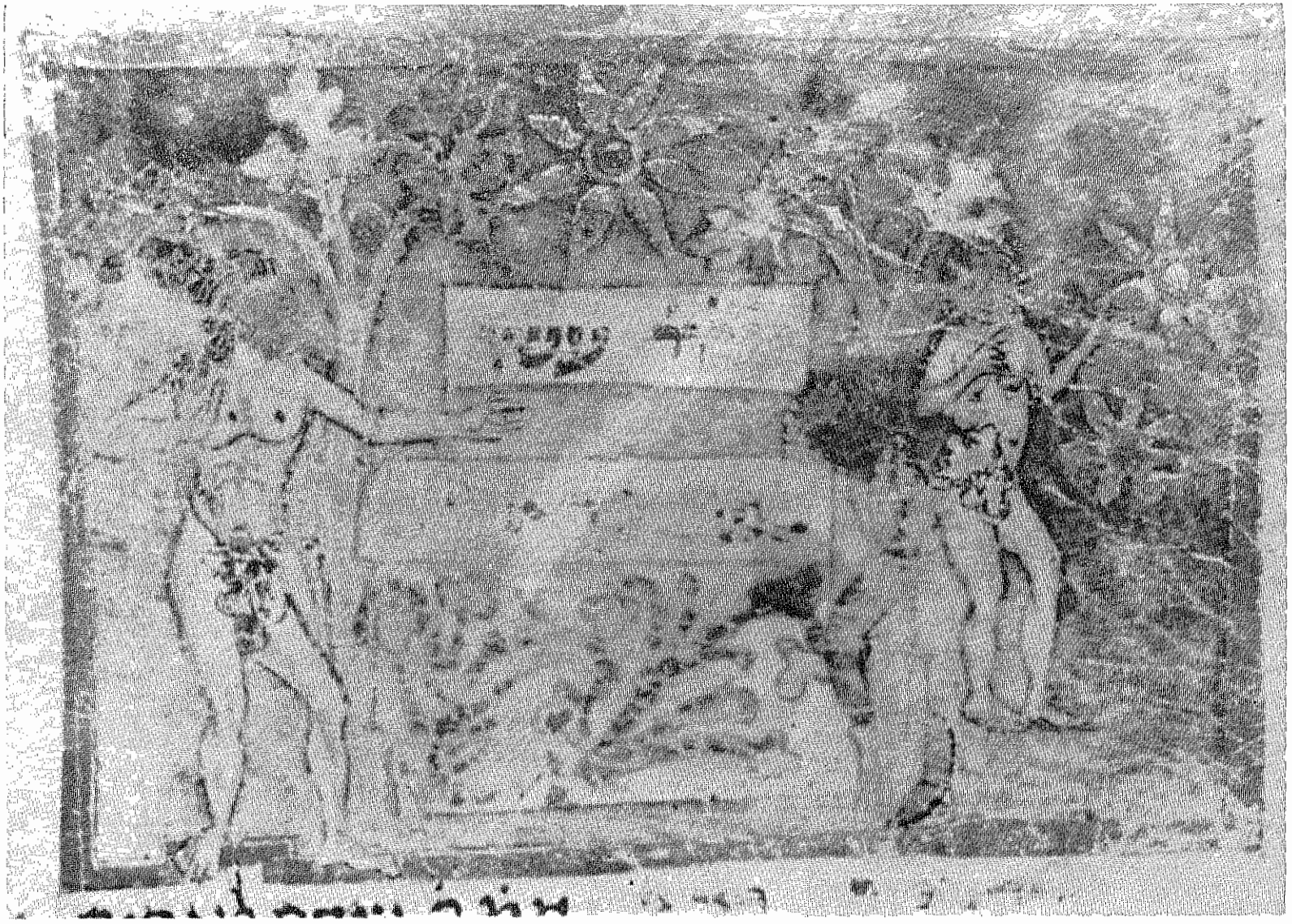
Una miglior comprensione dell'opera d'arte necessita, d'altra parte, di sicure basi storiche: essa infatti ha sempre bisogno di esser calata nell'*humus* della società che l'ha prodotta per essere rettamente intesa.

Un lungo lavoro comune attende i cultori delle diverse discipline, collegate con la storia di questo piccolo gruppo umano, lavoro che ci auguriamo potrà dare presto frutti validi e duraturi.

---

[55] Numerosi gli esempi di questa metodologia: tra gli altri G. DUBY, *Saint Bernard, l'art cistercien,* Parigi 1976; C. GINZBURG, *Indagine su Piero,* Torino 1981.

[56] Si veda a questo proposito G. SED-RAJNA, *L'Art Juif,* cit., passim. L'autrice vi ha egregiamente chiarito il valore che si deve dare alla definizione di *arte ebraica.*



1. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Commenti Biblici. Pluteo 3-8, fol. 1r.

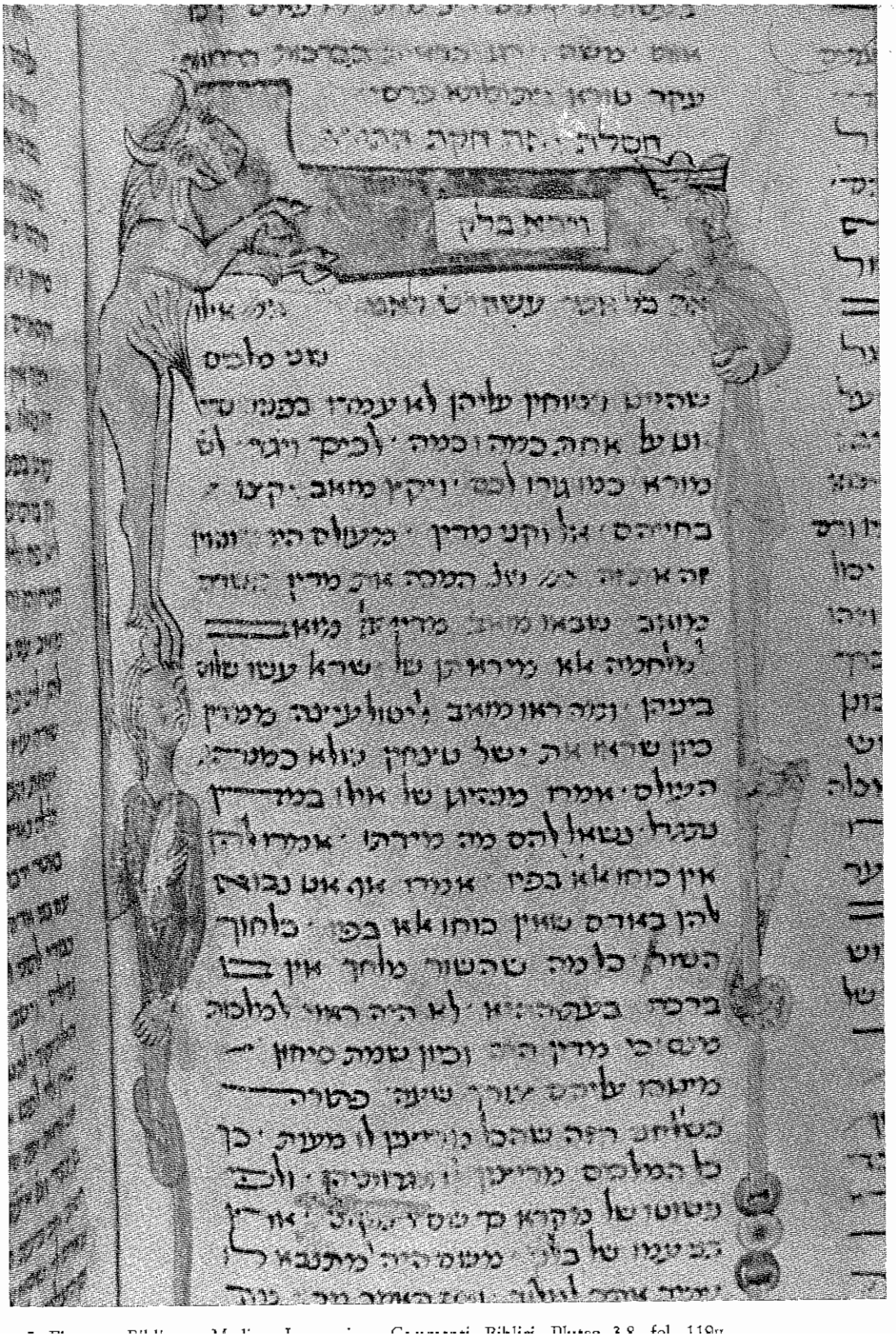
Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Commenti Biblici. Pluteo 3-8, fol. 45.

3. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Commenti Biblici. Pluteo 3-8, fol. 98v.

אם בחוקתי

אם בחוקתי תלכו. יכול זה דרוש
המצות בשאינו
אות. ועשיתם אותם הרי קיימתם
המצות. אותן. הרי אינו אומר
אם בחוקתי תלכו שיהו עמלים בתורה
שהרי כשהן עמלים הרי
מצה לעמוד ולקיים בכל מה שכתוב
אותם. ושמרתם לעשותם. הרי בעבור
בשעה שאין דרך בני אדם לעמוד
כגון בלילי שבתות. ביום השבת. דרכן
אילו מדרך ומעבירין ומעשות פרות
והמשמרים. את מצוה. שהיא הרשות
מרובה. ואתם עסקתם בו. עד הבוקר
ובבוקר. ותפסקו. עד הזרע. ואכלתם
לשבע. אין כל קיבעה וחזא מתברך
בחיים. ונפל שלום. שמא תאמרו הרי
מאכל והרי משקה. אם אין שלום אין
כלום לא. אחר כל זאת. ונתן שלום
בארץ. מיכן שהשלום. שקול כנגד
הכל. ומן הוא אין עשה שלום ובורא את
הכל. וחרב לא תעבר. באר עבר אין
עריך לומר שלא יבאו למלחמה. לא
אפילו לעבור דרך ארעכם מדינה
למדינה. ולפנכם. איש בחרב רעיהן
ורדפו מכם. מן החלשים שבכם ולא
מן הגבורים שבכם. חמשה מאה
ומאה תנבה. וכיכך הוא. הקשבון
והלא לא היה עוכר. אלא ומאה מכם
שני אלפים ירדפו. אלא אינו רומה
מעצין העשרן את התורה. ומחזבן
הנשמרן את התורה. ונגלו אויביכם
שיהו נופלים לפנכם שלא בדרך
הארץ. ונקמה אליכם. אפנה מפר
נסקי שלום שכרכם. מטלו מסר
לזה הדבר דומה למלך. שיבא
מעיליה כל בראותה בתורה סמכם
ויתריה שלכם. בפרשת [illegible]
והרבתי אתכם בקומה [illegible]

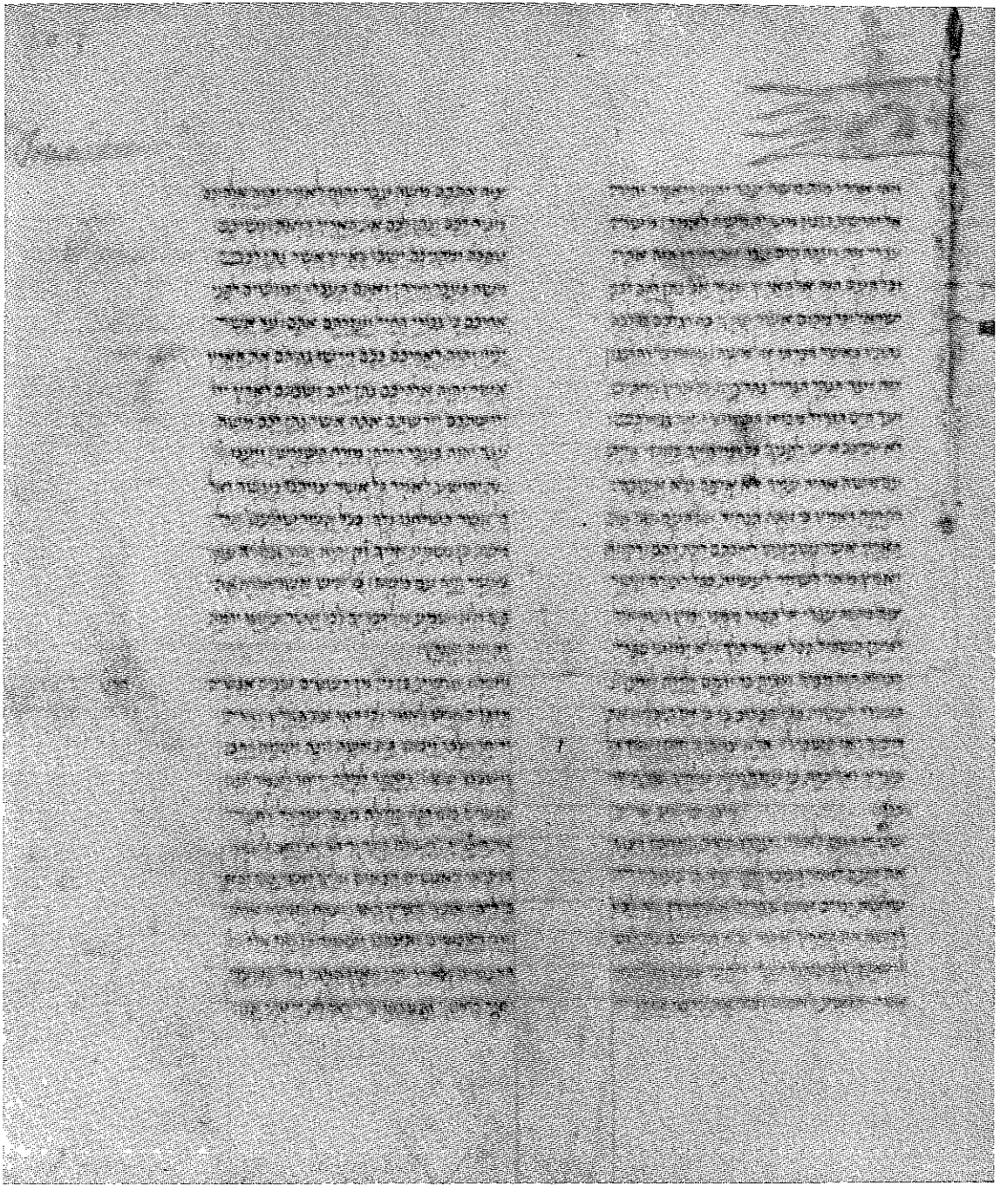
הנני עבורת שנה במעה. ואם שהיה
זה ארלו חמש שנים ומא לגאל יעבה לו
חמישה חמש. ואם לו הנעבד שהיה
זה ומה כסף מוכרת בוסבר שנים
חמשים שבה. יהיה עמו. חשבון המגיע
בחמשה ושנה. יחשוב כאילו נשכר
עמו כל שנה בחמה. ונתנה לו. אם עוד
תבות בחמש עד היובל ומכן הכל
בחמה שבירשה. לא ירדנו בפרך לעבוך
כלו. ואתה ראה. ואם לא יגאל באלה
באלה הנאמרו. ואם נגאל בשש מה
מיובל ישר עבדים. שהרי קדם אם
הגאולים כל המשעבד מלמטה
באילו משעבד מלמעלה. לא הנעשו
לכם אלהים. כנגד זה המסר לגו שלא
יאמר הואיל ורבי מגלה עריות אף אנו
מגלה עריות. הואיל ורבי עובר עם אחת
אנו כמוהו. הואיל ורבי נוחלו
שבטות אף אנו אחלו שבטות לכך
נאמרו כאן המקראות הלו. ואם
הפרשיות הלו נאמרו על הסדר
בתחילה הזהיר על השביעית ואסר
הימר ממון ונחשר על השביעית
סמכו לזה מעלה. לכך סמך בה
וכי תמכרו מוכר לעמיתך. לא חזר
בו סוף מוכר אחוזה. לא חזר בבנו
סוף מוכר ביתו. לא חזר בו סוף לזה
בריבית. כלאלו האחרונה קשורה
מן הראשונה. לא חזר בו נמכר
לעבד לא ריבלשיל אלא אפילו לגוי
ואבן נישכה. לא כיסוי בו ושכרתי
כפי שיבשמן הקרקע ברעפה
אבנים השתחוה עליה. אפילו לשמש
לכ שהשתחוה בפשוט ירים
ותלים הם ואסרה תורה לעשות כן
חיץ מן המקדש. אבל לא נאמר לשון
שכר



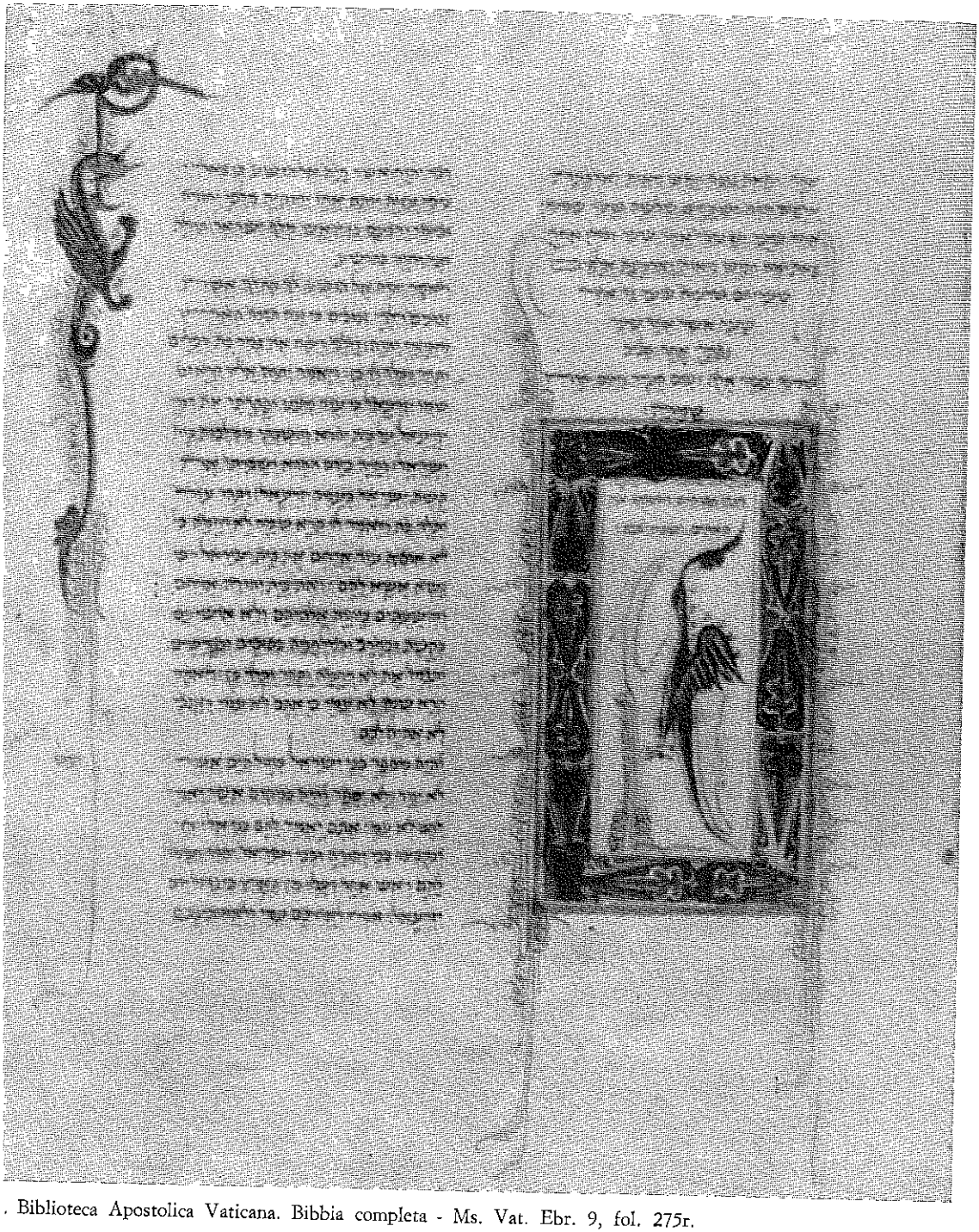
6. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Commenti Biblici. Pluteo 3-8, fol. 471r.

7. Biblioteca Apostolica Vaticana, Bibbia - Ms. Ross. 554, fol. 536v.

Biblioteca Apostolica Vaticana. Bibbia completa - Ms. Vat. Ebr. 9, fol. 352r.

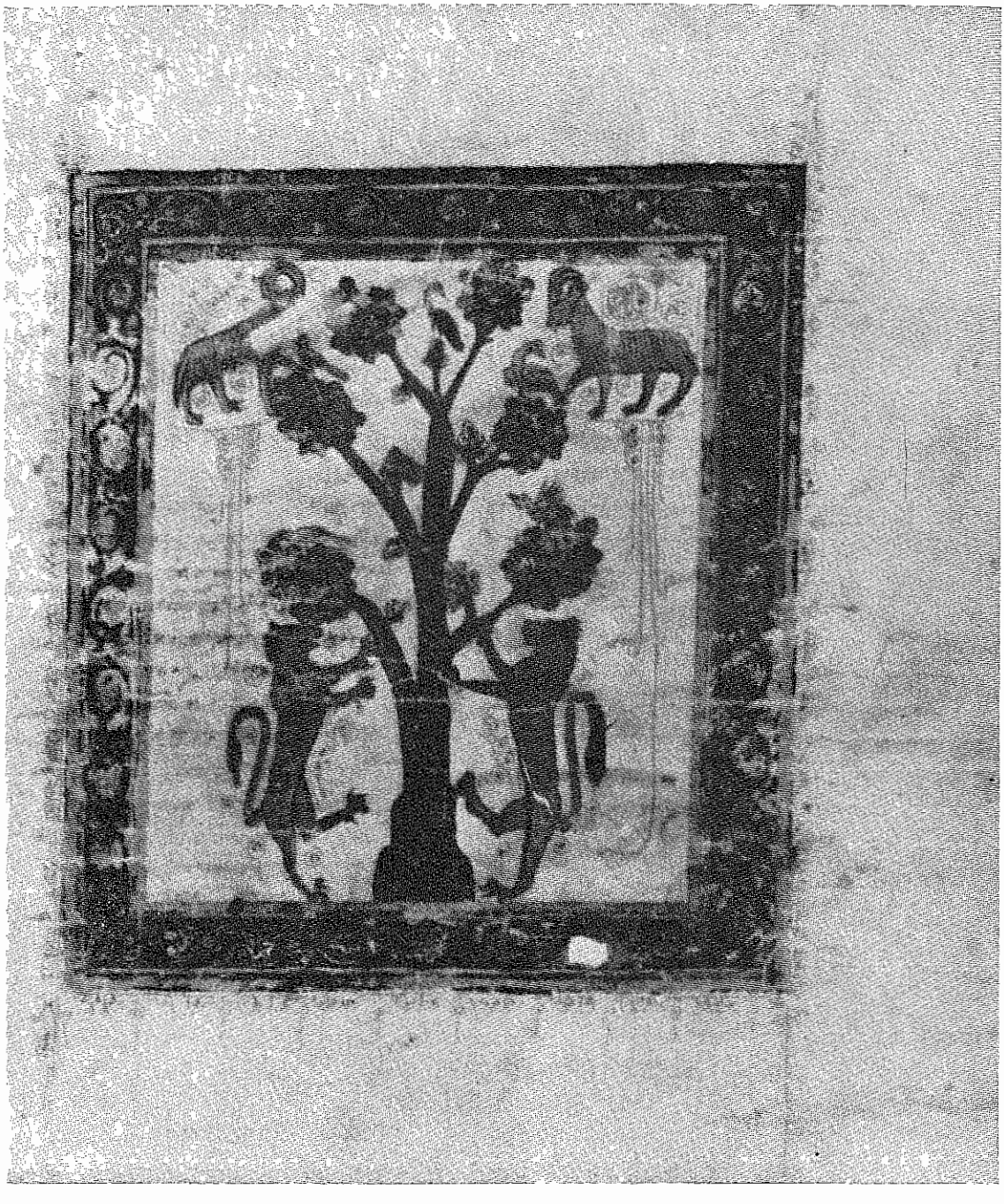


9. Biblioteca Apostolica Vaticana. Bibbia completa - Ms. Vat. Ebr. 9, fol. 103r.



. Biblioteca Apostolica Vaticana. Bibbia completa - Ms. Vat. Ebr. 9, fol. 275r.

11. Biblioteca Apostolica Vaticana. Bibbia completa - Ms. Vat. Ebr. 9, fol. 1v.



Biblioteca Apostolica Vaticana. Bibbia completa - Ms. Vat. Ebr. 9, fol. 101v.

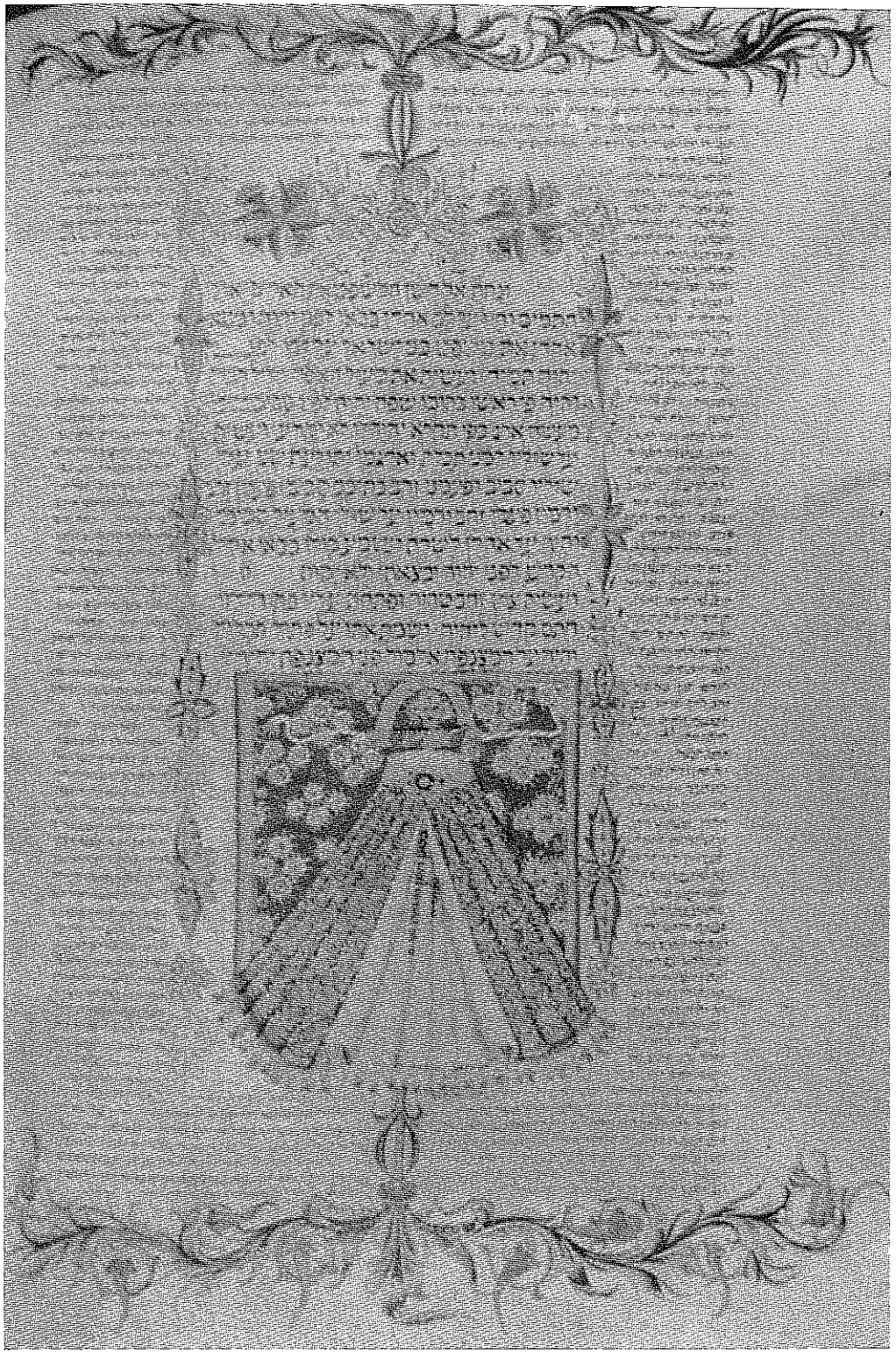
13. Biblioteca Apostolica Vaticana, Rappaport - 5 Rotoli, Ms. Ross. 553, fol. 99r

14. Biblioteca Apostolica Vaticana, Salmi - Mss. Ross. 556, fol. 36r

עלכן קרא לבאר באר לחיא רני בין
קדש ובין ברד ותלד הגר לאברם בן
ויקרא אברם שם בנו אשר ילדה הגר
ישמעאל ואברם בן שבעים שנה ושש
שנים בלדתה את ישמעאל לאברם
ס ויהי אברם בן תשע
שנה ותשע שנים ויראה יהוה אל אברם
ויאמר אליו אני אל שדי התהלך לפני
והיה תמים ואתנה בריתי בינו ובינך
וארבה אתך במאד מאד ויפל אברם
על פניו וידבר אתו אלהים לאמר אני
הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים
ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה
שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך
והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים
ומלכים ממך יצאו והקמתי את בריתי
בינו ובינך ובין זרעך אחריך לדרתם
לברית עולם להיות לך לאלהים ולזרעך
אחריך ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ
מגריך את כל ארץ כנען לאחזת
עולם והייתי להם לאלהים ס
ויאמר אלהים אל אברהם

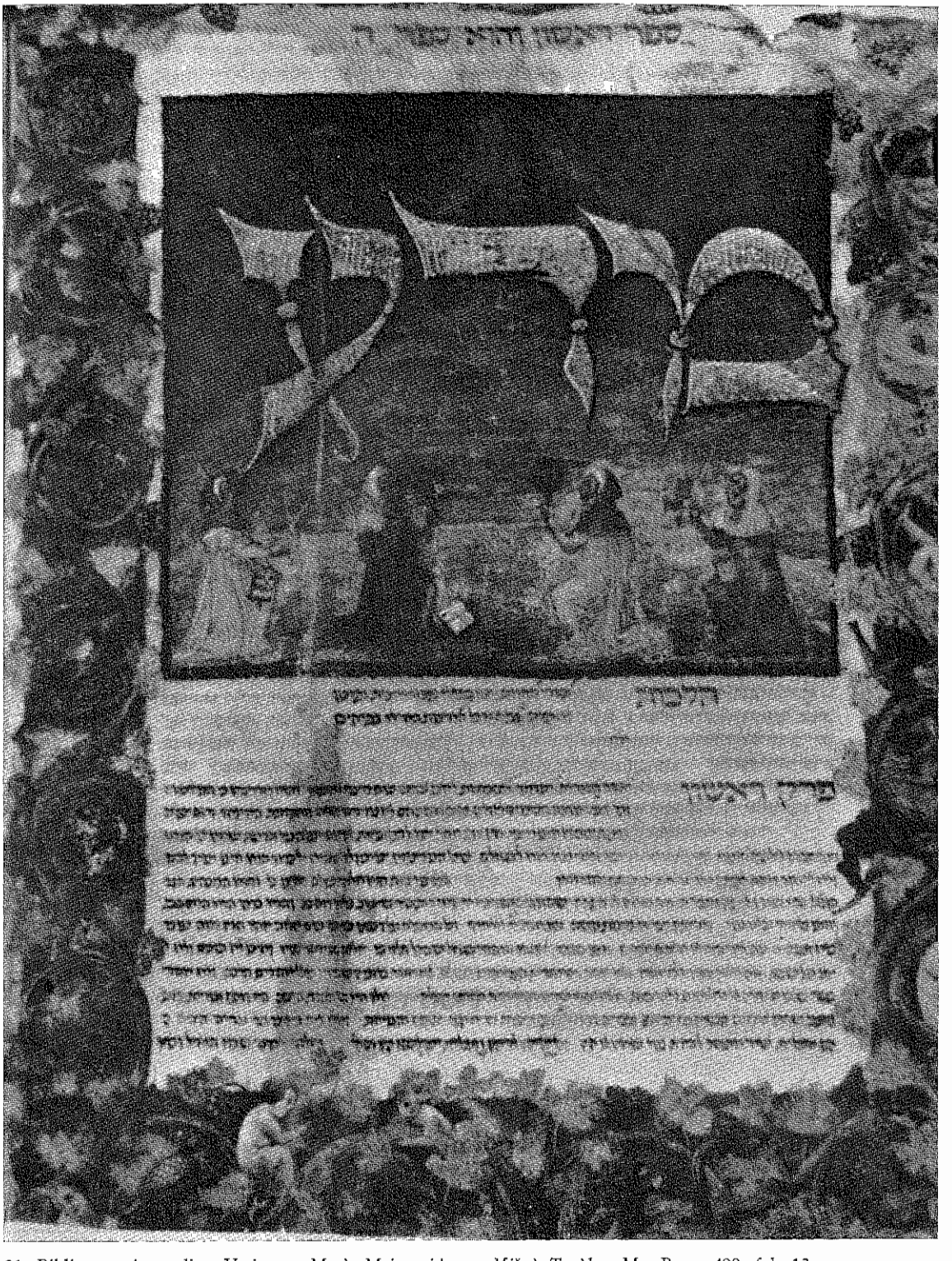
17. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Bibbia completa - Ms. Plut. 2 - 1, fol. 382r.

3. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Bibbia completa - Ms. Plut. 2 - 1, fol. 289v.



19. Firenze - Biblioteca Mediceo Laurenziana. Bibbia completa - Ms. Plut 2 - 1, fol. 111v.

). Biblioteca Apostolica Vaticana. Mosè Maimonide = *Mišnè Ṭoràh* - Ms. Ross. 498, fol. 2v.



21. Biblioteca Apostolica Vaticana. Mosè Maimonide = *Mišnè Ṭoràh* - Ms. Ross. 498, fol. 13v.

ibliotecа Apostolica Vaticana. Mosè Maimonide = *Mišnè Ṭoràh* - Ms. Ross. 498, fol. 43v.

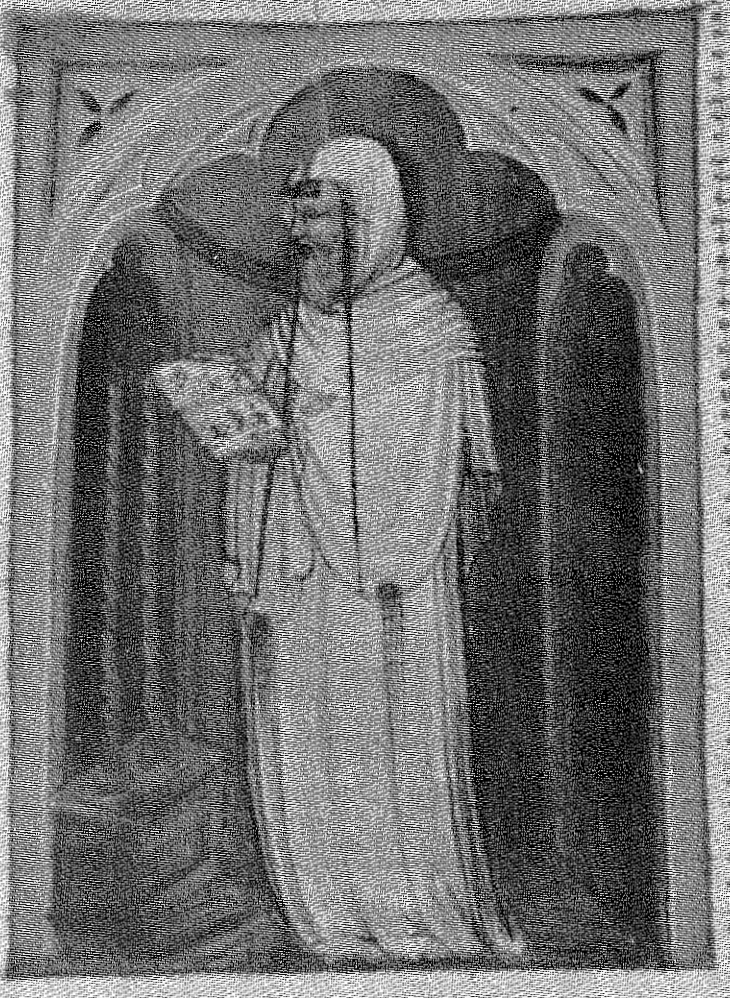
23. Biblioteca Apostolica Vaticana. Mosè Maimonide = *Mišnè Ṭoràh* - Ms. Ross. 498, fol. 153v.

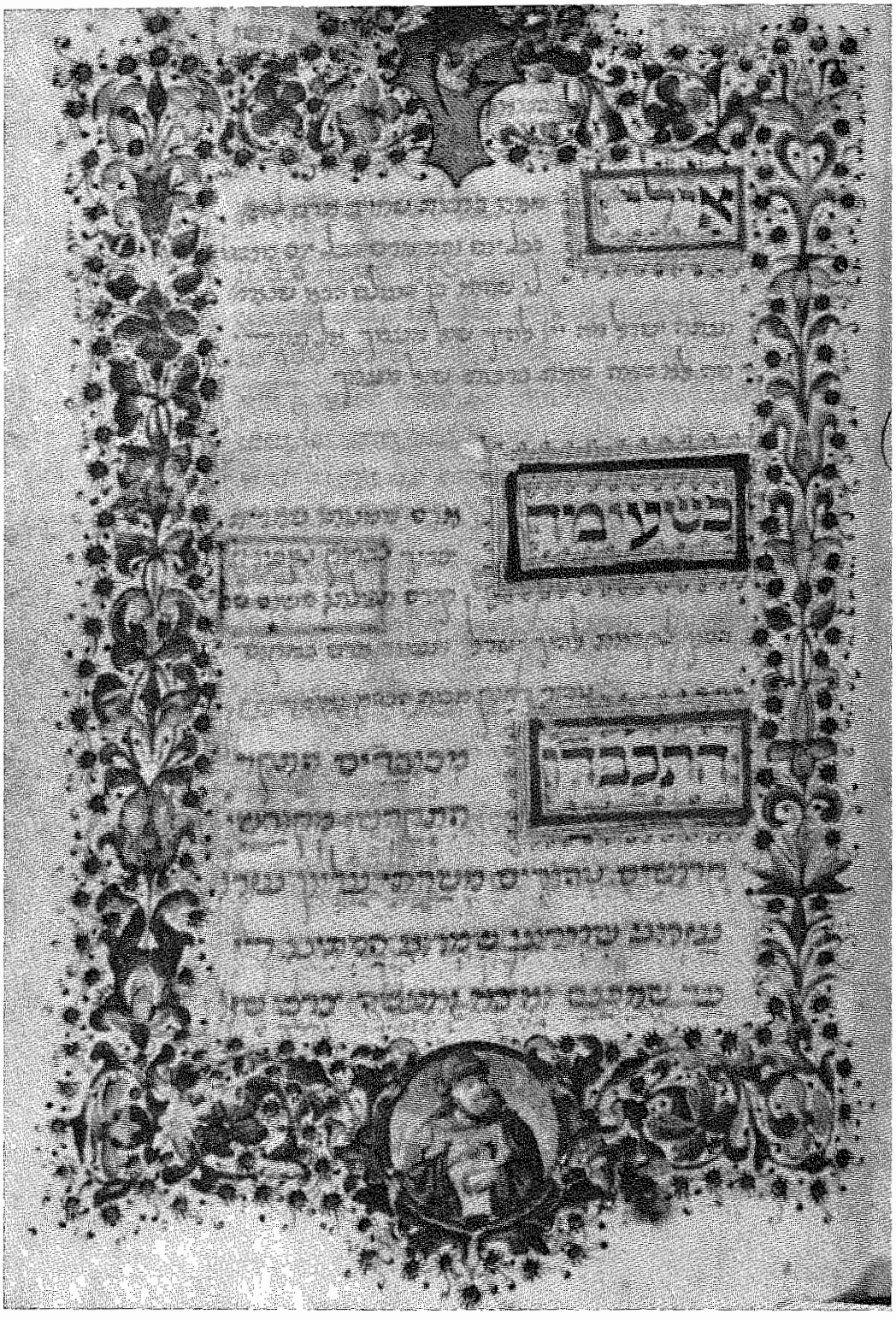
24. Biblioteca Apostolica Vaticana. Rituale - Ms. Vat. Ebr. 573, fol. 175v.

25. Biblioteca Apostolica Vaticana. Rituale - Ms. Vat. Ebr. 573, fol. 1r.

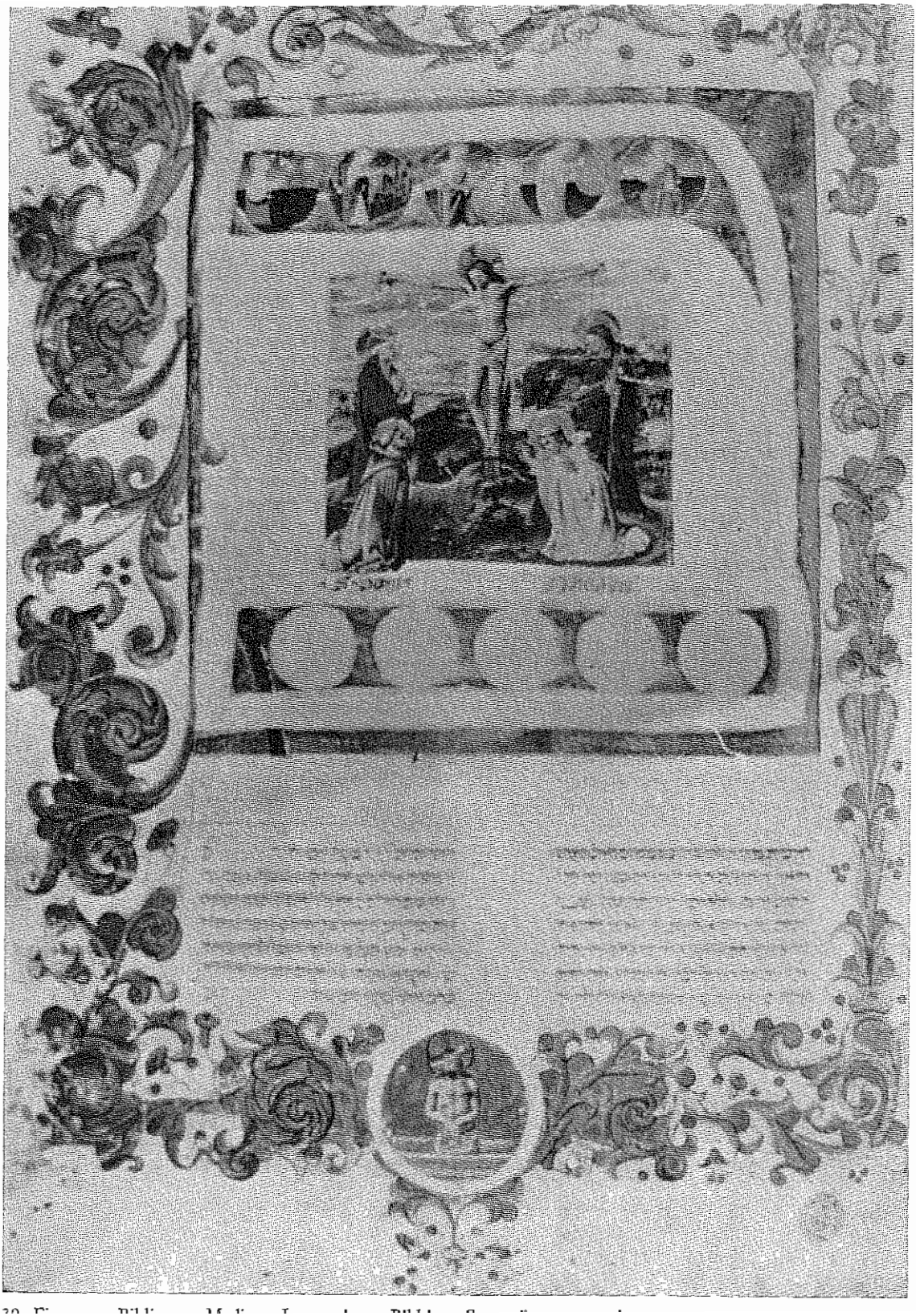
26. Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. Ebr. 436, fol. 1r

הכון לקראת אחיך ישראל





28. Biblioteca Apostolica Vaticana. Rituale - Ms. Vat. Ebr. 594, fol. 1r.


XIII

FAUSTO PUSCEDDU

ARCHIVI ITALIANI E FONTI DOCUMENTARIE RELATIVE ALLA STORIA DEGLI EBREI IN ITALIA

Compito fondamentale degli Archivi di Stato è la conservazione della documentazione prodotta dagli organi dello Stato italiano vigenti e da quelli degli Stati preunitari. La ricerca delle fonti per la storia degli ebrei, come ogni ricerca di carattere storico che in essi Istituti si effettua, va quindi perseguita prendendo conoscenza dell'attuale struttura dell'Amministrazione archivistica nel territorio e successivamente indagando, istituto per istituto, sulle vicende delle antiche magistrature succedutesi nel corso degli anni. Il decreto del Presidente della Repubblica, in data 30 settembre 1963, n. 1409 è la norma fondamentale cui far riferimento per quanto riguarda l'ordinamento degli Archivi di Stato; esso prevede un istituto archivistico per ogni provincia in cui conservare di diritto i documenti prodotti dagli uffici statali periferici, come Prefetture, Questure, Intendenze di finanza, Provveditorati agli studi, ecc., ed ancora, in deposito, archivi di enti pubblici quali quelli di comuni, di banche, o in, donazione, archivi privati familiari di notevole interesse storico. Accanto agli Istituti provinciali esistono le Sezioni di Archivio di Stato istituite nei comuni ove si trovino fondi statali di particolare rilevanza per qualità e quantità, cui possono aggiungersi gli archivi degli enti pubblici esistenti in loco, come quelli comunali o di altri enti. Al di fuori di questa distribuzione provinciale, si trova poi in Roma un Archivio Centrale dello Stato per la conservazione degli atti prodotti dai Ministeri dall'Unità ai nostri giorni, ad esclusione però dei Ministeri degli affari esteri e della difesa che hanno propri archivi storici, e di alcuni organi di rilevanza costituzionale, quali la Camera dei deputati, il Senato, la Corte costituzionale. La documentazione, per essere ricevuta e conservata negli Archivi di Stato, deve aver compiuto oltre quarant'anni dall'esaurimento dell'affare, e quindi, teoricamente, non vi si dovrebbe trovare documentazione di data più recente; ma esistono numerose eccezioni alla norma, dovute alla necessità di evitare la distruzione della documentazione. Comunque, per legge, molta parte dei documenti che non hanno compiuto 40 anni sono coperti dal divieto di consultazione qualora rivestano carattere riservato, in relazione a situazioni private di singoli o alla politica estera ed interna dello Stato.

In sintesi, si può dire quindi che, per l'epoca moderna, negli Archivi di Stato, — 90 Archivi di Stato ed in 40 Sezioni — possono essere consultati gli archivi prodotti dalle magistrature del Regno d'Italia, della Repubblica sociale e dell'attuale Repubblica italiana. Tali fondi risalgono all'Unità (1861), tenendo ovviamente presente che di essa i vari Stati italiani preesistenti vennero a far parte in anni diversi. Per una visione generale può essere consultata la collana *Itinerari archivistici italiani*, edita dall'Ufficio centrale per i beni archivistici, che in 20 agili monografie ha cercato di fornire, regione per regione, una rapida descrizione del materiale documentario esistente.

La documentazione più rilevante per la storia degli ebrei va naturalmente individuata nei fondi prodotti dai Ministeri che avevano competenza in materia di politica interna: in primo luogo quindi la *Presidenza del Consiglio dei Ministri,* il *Ministero dell'Interno,* e, per il periodo fascista, la *Segreteria particolare del Duce.* Per la Presidenza del Consiglio è sufficiente citare le *Carte di Gabinetto* dal 1876 al 1954 con circa 4.000 buste dove, soprattutto nella categoria 3.2.2, si trova la documentazione relativa agli ebrei. Per il Ministero dell'Interno ricordiamo la *Direzione Generale della Pubblica Sicurezza* ed in particolare la *Divisione Affari generali e riservati* che contiene la categoria A16 — *ebrei stranieri* (1933-43) buste 16, la categoria Ec. — *ebrei internati in campo di concentramento* (1940-45) buste 8, Ei - *ebrei internati in località di internamento,* buste 23, G1 *Associazioni ebraiche,* R/G - *Rapporti con la Germania.* Con Regio Decreto del 5 settembre 1938 n. 1531 venne costituita, sempre presso il Ministero dell'Interno, la *Direzione Generale demografia e razza* cui furono devolute tutte le attribuzioni inerenti allo studio ed ai provvedimenti in materia demografica e razziale; vi si trovano, tra l'altro, 2 buste di *Fascicoli personali* relativi alla naturalizzazione di israeliti (1943-45), 2 buste *Miscellanea* (1938-43), relative a elenchi di ebrei discriminati, istanze al Duce, prospetti statistici, direttive in materia razziale.

Della *Segreteria particolare del Duce* va menzionato il *Carteggio ordinario* e il *Carteggio riservato.* Di quest'ultimo la categoria 480/R contiene 6 buste di fascicoli personali su *Ebrei* dal 1938 in poi, e la categoria 169/R una busta relativa alle *Comunità israelitiche* esistenti fino al 1938.

Numerosa altra documentazione d'interesse ebraico si trova, logicamente, anche negli Archivi di altri ministeri, in corrispondenza con le funzioni esercitate. Ad es. nel *Ministero delle Finanze, Ufficio coordinamento tributario e studi legislativi, div. II,* si trova un fondo archivistico costituito da 34 pacchi per il periodo 1938-44, concernente beni immobiliari di proprietà di società e persone di *razza ebraica* sottoposte alle norme dei RR.DD.LL. 17 novembre 1938, n. 1728 e 9 febbraio 1939, n. 126.

Analogo discorso deve essere fatto per quanto riguarda la documentazione del periodo della Repubblica sociale italiana, di cui ci limitiamo a ricordare l'istituzione di un *Ispettorato generale per la razza* presso la Presidenza, e presso il Ministero delle finanze di un *Ente di gestione e liquidazione immobiliare,* contenente 30 buste per gli anni 1944-1945, relative alla confisca di beni ebraici.

Alle carte dei Ministeri esistenti presso l'Archivio Centrale dello Stato corrispondono gli uffici dell'amministrazione periferica, conservati negli Archivi di Stato con distribuzione provinciale. Lo stretto legame di interdipendenza che esiste fra organi gerarchicamente legati può facilitare la ricerca della documentazione moderna sulla storia degli ebrei, specie quando, come nel caso dei Ministeri più organizzati, esistono nelle serie archivistiche corrispondenze di categorie tra centro e periferia. È il caso, per esempio, delle Prefetture e delle Questure nei cui titolari d'archivio è possibile vedere la coincidenza con le serie archivistiche centrali. Di questi uffici, in tutti gli Archivi, sono conservati — su precisa disposizione del 1961 — tendente alla loro salvaguardia, i *Fascicoli sui cittadini di origine ebraica,* che facevano parte delle serie dei Gabinetti dei Questori e dei Prefetti. Contengono, in esecuzione alla normativa del 1938, disposizioni e provvedimenti generali e speciali, censimenti, rapporti con banche, atti relativi a proprietà mobiliari ed immobiliari, requisizioni e confische. Questo materiale, ancora di carattere riservato è tutelato dalla norma relativa ai limiti di consultabilità.

La divisione dei poteri ed il relativamente omogeneo raggruppamento di competenze per gli organi dell'Amministrazione contemporanea, fenomeno che però va fatto risalire in Italia ancor prima dell'Unificazione, al periodo del regime napoleonico, facilita notevolmente il ricercatore nella sua indagine sui fondi moderni. Ben diversa è la situazione per la documentazione degli Stati preunitari, con magistrature a competenza mista, spesso accavallantesi, con istituzione di uffici e commissioni speciali deputate di carattere temporaneo. Pur tuttavia, anche per il periodo preunitario, bisogna pregiudizialmente tener conto di legami tra centro e periferia, cioè tra la capitale dominante e le altre città da essa dipendenti. In tal modo la ricerca otterrà una precisa ed esatta collocazione nel quadro istituzionale, ed appariranno con evidenza le ripercussioni reali delle direttive politiche centrali.

A tal fine diventano strumenti fondamentali e preliminari di consultazione i manuali che presentano una descrizione panoramica dei fondi conservati negli Archivi, come gli *Archivi di Stato italiani*, edito nel 1944 [1] e gli *Archivi di Stato al* 1952 [2]. Per ogni istituto poi esistono gli inventari ed i mezzi di corredo editi nella collana *Pubblicazioni degli Archivi di Stato,* che ha attualmente raggiunto un complesso di 96 volumi. Entro l'anno inoltre vedranno la luce i primi volumi della *Guida Generale degli Archivi di Stato,* frutto di un'iniziativa e di un lavoro ormai decennale da parte di tutta l'Amministrazione.

Tramite questi mezzi di corredo potrà essere soddisfatta la primaria esigenza del ricercatore che voglia individuare competenze e funzionamento

---

[1] MINISTERO DELL'INTERNO, *Ufficio Centrale degli Archivi di Stato*; *Gli Archivi di Stato italiani*, Bologna 1944.

[2] MINISTERO DELL'INTERNO, *Ufficio Centrale degli Archivi di Stato*; *Gli Archivi di Stato al 1952*, Roma, 1954.

degli organi statali secondo le loro specifiche attribuzioni ed indirizzare logicamente la ricerca sulla documentazione specifica per la storia degli ebrei in Italia. Tale documentazione ovviamente può essere ritrovata in ogni serie prodotta dagli Uffici, sia centrali che periferici. L'Autorità pubblica, sia essa un Comune, una Signoria o uno Stato autocratico, esercita un'attività legislativa, amministrativa, giurisdizionale, tesa a regolare l'ordinamento civile e politico dei soggetti ad essa sottoposti. Come per il resto dei cittadini, anche per la componente ebraica viene emanata una fitta rete di disposizioni che costituiscono le linee direttive di una politica pubblica, particolare nei suoi vari aspetti, in quanto spesso mutevole e soggetta alle esigenze contingenti.

Non è possibile dare in questa sede una descrizione dettagliata, data la vastità della materia; ciò premesso, è però possibile mostrare, a titolo esemplificativo, come spesso si vengono organizzando magistrature con competenza speciale. Così a Napoli, dove nel 1456 Alfonso I⁰ istituì il *bajulo generale,* con competenze esclusive in materia giurisdizionale civile e penale, ed in materia di concessioni alle collettività ebraiche ed ai singoli; così a Palermo dove esisteva il custode revisore della rotella, sin dalla seconda metà del '300, per l'osservanza del segno distintivo ed una magistratura giudiziaria chiamata *dienchelele.*

A Firenze nei secoli XVII-XIX giurisdizione speciale avevano i *Massari degli Ebrei;* dell'attività di tale organo rimangono a testimonianza oltre 70 registri e filze per gli anni 1620-1808, data quest'ultima di soppressione di tutte le magistrature speciali volute dallo Stato.

A Siena il Collegio di Balia ed i quattro di Balia si occuparono più volte dell'Università degli ebrei o dell'attività feneratizia, ma essendo questa una magistratura a carattere temporaneo non ebbe poteri giurisdizionali permanenti in materia; tali poteri divennero invece propri dei Quattro Regolatori, istituiti nel 1362 e pervenuti fino al 1784; a costoro fu affidato il giudizio nelle cause che gli ebrei avevano fra loro. A partire dal 1441 gli atti relativi a queste cause si trovano soprattutto nella serie *Deliberazioni* (1402-1784), con molta documentazione riguardante ricorsi del banco ebraico contro debitori insolventi, specialmente per il sec. XVI, con indicazioni precise sui nomi dei debitori, sull'entità delle somme prestate, sul tipo di pegni ricevuti.

A Venezia le testimonianze più antiche di cui si è conservata notizia si trovano negli Archivi dei massimi organi di governo, come il Maggior Consiglio, il Senato e il Consiglio dei X, per citare solo i più importanti; esistono però due Archivi specifici sugli ebrei, quelli degli Ufficiali al cattaver e degli Inquisitori sopra l'Università degli ebrei.

Gli Ufficiali al cattaver furono istituiti nel 1280 con competenza sulle entrate e spese pubbliche, sul controllo finanziario, sulla tutela dei diritti del fisco, sulla sorveglianza del prestito ebraico e sulla vita degli ebrei a Venezia [3].

---

[3] P. Bosmin, *Le origini del Magistrato del Cattaver*, in *Ad Alessandro Luzio, gli Archivi di Stato italiani, Miscellanea di studi storici.* I, Firenze 1933, pp. 231-235.

Il fondo relativo è costituito da 345 buste per i secoli XVI-XVIII, ma con parti in copia, risalenti al 1240 e riprodotte fino al 1802. L'Archivio degli Inquisitori sopracitati è a sua volta costituito da 50 buste relative al periodo 1722-1797, ma con atti risalienti al sec. XVI. L'ufficio fu istituito nel 1722 per esercitare il controllo sull'Università degli ebrei, con speciale riferimento alla gestione finanziaria a garanzia degli obblighi verso l'erario e verso i privati.

A questo primo filone costituito da Archivi di magistrature ed Uffici speciali, va aggiunta la documentazione prodotta da organi generali o con competenze varie, tra le quali viene ricompresa la materia relativa agli ebrei. Per esempio a Genova possiamo ricordare l'Archivio Segreto, in cui venivano conservati gli atti dell'antico governo centrale più preziosi ed importanti. Alcune serie di esso, come i *Diversorum* (1380-1550), i *Litterarum Communis Ianue* (1417-1805), contengono documenti di concessione di salvacondotti a medici e mercanti ebrei. Ma dell'Archivio Segreto acquista particolare rilievo la serie *Iurisdictionalium,* che raccoglie circa 700 documenti, in tre filze intitolate *Hebreorum* per gli anni 1590-1796, relativi a salvacondotti, concessioni di privilegi, processi, benefici del Portofranco, elenchi di merci spedite dalla *nazione ebrea,* testamenti, contratti notarili, locazioni. I documenti sono indirizzati alla Giunta di giurisdizione, che era competente sulle vertenze tra il potere civile e quello religioso.

A Lucca, nel fondo *Magistrato dei segretari,* sono consultabili in due registri, per gli anni 1738-1800, gli indici nominativi dei permessi dati agli ebrei di trattenersi temporaneamente in città, secondo quanto concesso da una deliberazione dell'8 maggio 1738.

A Mantova, nell'Archivio Gonzaga, di notevole rilevanza la serie *Università degli ebrei,* per gli anni 1401-1780, che contiene: *I° Tolleranze e privilegi, II° Ordini e regolamenti, III°-IV° Varie degli ebrei della città, dello Stato ed esteri.*

A Palermo nella *Segrezia* (bb. 2302, 1397-1826), con competenza sul demanio, su tributi e su gabelle, si trova, tra l'altro, un registro segnato con il n. 1225 dell'anno 1492, riguardante i beni degli ebrei espulsi. Nella Ricevitoria del S. Uffizio[4] (registri 240, anni 1500-1780), sono frequenti gli inventari di beni relativi a ebrei neofiti inquisiti e testimonianze di tentativi di fuga dei suddetti.

L'evoluzione stessa degli Archivi come istituti di conservazione, le teorie sui riordinamenti del materiale, la stessa storia interna organizzativa, hanno influito sulla creazione di fondi con caratteristiche lontane da quelle precedentemente esposte, che rispecchiavano più strettamente le funzioni e le competenze dell'organismo produttore.

---

[4] P. BURGARELLA, *I registri contabili del S. Uffizio di Sicilia nell'Archivio di Stato di Palermo,* in *RAS,* XXXI (1971), pp. 677-689.

A Milano Ilario Corte e Luca Peroni, che poi dette il nome al metodo chiamato comunemente peroniano, riordinarono per materia i documenti delle numerose amministrazioni governative centrali, che furono raggruppate sotto il nome di Atti di governo, ripartiti in una parte antica sino alla fine del sec. XVIII ed una parte moderna fino al 1860; all'interno di questa ripartizione vi sono raggruppati secondo parole d'ordine i documenti di diverse magistrature, aventi in comune l'oggetto: *Acque*, *Agricoltura*, *Albinaggio*, *Commercio*, *Culto, Finanze,* etc.

In particolare notevoli risultati può dare la ricerca di fonti d'interesse ebraico nei fondi: *Albinaggio* (parte antica, buste 29, 1530-1802 - parte moderna, buste 113, 1802-1849) che contiene carte della Cancelleria segreta, del Magistrato straordinario, del Consiglio di governo della Repubblica Cisalpina, del Ministero della Giustizia, del Senato Politico; *Commercio* (oltre 700 buste tra parte antica e moderna per gli anni 1428-1861), che comprende numerose cartelle di atti commerciali e industriali riguardanti l'attività ebraica ordinata secondo il comune di provenienza; *Culto* (pezzi 5300 circa, per gli anni 1212-1861), con provvedimenti in materia di religioni non cattoliche e quindi anche di quella ebraica, per la quale si trovano atti relativi ai Comuni di Asti, Bergamo, Bologna, Brescia, Como, Cremona, Ferrara, Lodi, Milano, Massa, Mantova, Modena, Novara, Parma, Piacenza, Pavia, Reggio, Savona.

Anche nell'Archivio di Stato di Roma, come in quello di Milano, vi è un importante esempio di fondo ordinato per materia: il cosidetto Camerale II, che costituisce attualmente una delle tre parti in cui è divisa la Rev. Camera Apostolica, la prima magistratura amministrativa-finanziaria dello Stato Pontificio. Nel Camerale II, sotto la voce *Ebrei*, è stata raggruppata una miscellanea di documenti per il periodo 1428-1870 riguardante lo *ius gazzagà,* la privativa delle forniture di letti alle truppe, la documentazione contabile dell'Università Israelitica, le tasse cui quest'ultima veniva sottoposta, ed affari vari concernenti, oltre l'Università di Roma, anche Perugia, Ancona, Ferrara, Senigallia, Urbino.

Per completezza di esemplificazione ricordiamo un altro fondo ordinato per materia, conservato presso l'Archivio di Stato di Padova, quello denominato *Clero secolare* (anni 1408-1797). Anch'esso non riflette alcuna magistratura specifica, ma è il risultato di un riordinamento che risale ai primi anni di questo secolo effettuato da A. Moschetto, direttore del locale Museo Civico (non esaurisce tutta la materia ecclesiastica secolare, né contiene solo quella). Molto numerose sono le carte riguardanti la comunità ebraica cittadina; i relativi contenuti possono essere così sommariamente raggruppati: memorie, inventari di beni, rapporti con le famiglie, divieti di esercizio di arti o mestieri, liti, processi, rapporti tra la comunità ebraica e le pubbliche autorità.

Accanto ai fondi ordinati per materia trovano una logica collocazione le collezioni miscellanee, costituitesi negli archivi per i più vari motivi. A Firenze, ad esempio, sono conservate le *Carte Strozziane*, una raccolta costi-

tuita nel sec. XVI con una parte della libreria formata dall'antiquario Carlo di Tommaso Strozzi e con gli archivi privati delle famiglie Strozzi, rami di Firenze e Mantova; nella serie I e IV delle carte Strozziane sono reperibili molti documenti relativi agli ebrei.

Nell'Archivio di Stato di Milano è custodita un'altra *Miscellanea storica*, formata alla fine dell'800 e costituita da 114 cartelle dal sec. XV al XIX; tra l'altro, la cartella n. 5 raccoglie un *Carteggio Miscellaneo* relativo agli ebrei per i secc. XV e XIX.

Un tipo a sé di fondi miscellanei sono le collezioni di autografi, come a Parma la raccolta denominata *autografi illustri*; iniziata da T. Gasparetti e ampliata da A. Ronchieri; è composta da 194 buste relative ai secc. XV e XVIII; vi troveremo la lettera in data 27 agosto 1567 del dotto spagnolo Salomone Usque, che dedica al duca Ottavio Farnese la sua traduzione in spagnuolo del *Canzoniere* del Petrarca.

Oltre ai fondi miscellanei si ritiene utile segnalare che negli Archivi troveremo spesso dei *Volumi*, preparati dal cancelliere per utilità dell'ufficio, in cui furono raccolti, trascritti o sunteggiati gli atti considerati di maggiore importanza dal compilatore. A Rieti è conservato un registro detto *Collettaneo delle Riformanze*, cioè delle deliberazioni del Comune, che comprende, oltre a trascrizioni di patti con altri Comuni, a memorie storiche, a privilegi pontifici, i capitoli antichi per l'esercizio del prestito ebraico, i documenti sulla fondazione del Monte di Pietà ed altre disposizioni pertinenti al nostro argomento.

Ad Alessandria, nell'Archivio Storico Comunale - Serie I, si trova un analogo registro cartaceo di cc. 145, per gli anni 1501-1724, intitolati *Ebrei*, che contiene i documenti più significativi emanati dal Comune.

In questa rassegna si è tentato di indicare gli esempi principali tra una sovrabbondante varietà di magistrature. È questo un primo bilancio sulla serie di documenti che possono interessare la ricerca sulla storia degli ebrei, considerata limitatamente al territorio italiano.

Ma le vicende storiche succedutesi nella nostra penisola hanno creato, una serie di legami e di dipendenze con altri stati d'Europa, per cui sarà necessario completare gli studi servendosi degli *Archivi di Stato esteri*, mettendo in relazione le magistrature e la documentazione esistente su gli organi centrali di questi stati. Francia, Spagna, Austria sono state protagoniste per lunghi periodi della storia d'Italia; da esse partivano le direttive politiche, divengono quindi il punto di riferimento per l'attività di governo, svolta nei territori occupati.

Valga a testimoniare questo fenomeno la documentazione conservata nell'Archivio di Stato di Cagliari. Le condizioni degli ebrei sardi risentirono infatti della politica spagnola e del forte antisemitismo esistente nella penisola iberica fino alla espulsione del 1492, che interessò gli Stati di Sua Maestà Cattolica e quindi la Sardegna. Fanno eccezione gli Aragonesi che praticarono una

politica protezionistica verso gli ebrei che vivevano nei loro domini, compresa anche in questo caso la Sardegna, quando l'isola cadde sotto la loro signoria.

La ricerca sulle fonti d'interesse ebraico è inoltre — per la Sardegna — condizionata gravemente dalla mancanza di documentazione: non abbiamo documenti negli istituti archivistici locali per i periodi più antichi, si noti che gli atti notarili della tappa di Cagliari sono posteriori al 1430 ed il più antico documento relativo agli ebrei è datato 1332[5]. Diventa perciò ancora più necessario — in questo caso — rifarsi alle fonti conservate nell'archivio della Corona d'Aragona, anche per quanto riguarda l'istituto del *Procuratore reale*, creato da Ferdinando I nel 1413 per la direzione degli uffici patrimoniali e la gestione del patrimonio. Istituto che — tra le varie competenze — ebbe anche giurisdizione sugli ebrei.

Accanto alla documentazione delle magistrature statali precedentemente descritte, sono di altrettanta importanza per la storia dell'ebraismo italiano gli *Atti notarili*, miniera di testimonianze che illuminano storicamente gli aspetti privati della vita sociale degli ebrei nelle più disparate forme contrattuali. Atti di vendita, prestiti, testamenti, matrimoni, costituiscono una miriade di fonti per i rapporti quotidiani, tesoro insostituibile per la conoscenza interiore di ogni comunità. La capillare distribuzione dell'istituto notarile nel territorio italiano, specie con l'acquisizione della *publica fides*, l'attenzione scrupolosa con la quale le autorità hanno protetto sin dal medioevo la conservazione degli atti a tutela dei rapporti giuridici dei cittadini, hanno portato oggi alla concentrazione in tutti gli Archivi di Stato degli archivi di notai. Per quanto riguarda la consistenza, le date, gli elenchi onomastici e quelli dei luoghi di rogazione, si rimanda ai sussidi bibliografici citati in precedenza.

La ricerca di questi documenti, pur se faticosa, porta a notevoli risultati scientifici. Come esempio per la storia di famiglie ebree ricordiamo la ricca ed abbondante documentazione notarile esistente nell'Archivio di Stato di Sassari[6] sulle famiglie ebraiche di Alghero, quali i Carcassona, i Bonfils, i Manai, i Bondia. Specie la prima è di grande importanza per la storia della Sardegna[7].

Ma più che sui contenuti, difficilmente sintetizzabili in questa sede, ci preme indicare alcuni aspetti caratteristici della documentazione notarile: a Roma, ad es. accanto all'Ufficio 24 dei 30 Notai capitolini e all'Ufficio I della Curia del Cardinal Vicario, che offrono una certa quantità di atti relativi agli ebrei, esiste un fondo particolare denominato 'Banchieri ebrei' (1585-

---

[5] Archivio di Stato di Cagliari, *Antico Archivio Regio*, b. 5 c. 76. Cagliari, 1332 agosto 11: Alfonso IV concede a diverse famiglie ebree di risiedere in Cagliari con l'esenzione per tre anni da ogni tributo salvo il pagamento di una doppia d'oro a testa.

[6] Archivio di Stato di Sassari. *Fondo atti notarili. Tappa di Alghero*, notai dal 1521 al 1831.

[7] Cfr. G. Sorgia, *Studi sull'Inquisizione in Sardegna*, Palumbo editore, Roma 1961.

1691)[8], di grande interesse per la storia del ghetto romano. Esso è composto di 88 volumi di cui i primi 35 (1592-1684) contengono atti relativi al prestito su pegno, vendite, inventari di beni, etc.; i volumi 36-48 (1585-1603) quietanze per la restituzione di pegni; i volumi 49-59 (1629-1675) obbligazioni e vendite di pegni; i volumi 60-68 (1592-1691), cause fra ebrei e fra cristiani ed ebrei, riservate all'Uditore del Camerlengo.

Anche nel notarile dell'Archivio di Stato di Trapani il più antico protocollo, quello del notaio Giovanni Maiorana di Erice (1297-1300), contiene prevalentemente atti notarili riferentesi ad ebrei.

Infine nel notarile di Udine, notaio Gregorio Ada, esiste un registro delle vendite dei pegni, consegnati agli ebrei detentori del banco, per gli anni 1450-1491.

È facile rinvenire negli atti di notai documenti scritti in ebraico, analogamente a quanto accade per i fondi giudiziari. In caratteri ebraici anzi bisogna segnalare che esiste una ricca documentazione di natura non archivistica, ma letteraria e filosofica, costituita da fogli manoscritti posti a guardia di protocolli notarili o di registri comunali. Si tratta di pergamene, alcune del sec. XIV, il cui ritrovamento è continuo, man mano che si procede al riordinamento di fondi antichi, ma di nuova acquisizione.

A tale proposito si ritiene utile rimandare all'articolo di P. F. Fumagalli, in questo stesso volume e segnalare alcuni Istituti che conservano raccolte di pergamene:

1. A Cremona sono conservate alcune centinaia di frammenti di pergamene tratte in gran parte delle copertine di atti notarili e comunali dei secoli XV-XVI, contenenti testi sacri con varie scritture rabbiniche[9].
2. A Frosinone, nella Sezione di archivio di Guarcino, sono stati trovati due frammenti pergamenacei che funsero anch'essi da copertina in atti notarili.
3. A Latina un frammento pergamenaceo; copertina del protocollo del notaio di Cori A. Mancini, degli anni 1541-1570.
4. A Macerata, 46 frammenti di commenti rabbinici, di codici rituali, di testi sacri in scritture rabbiniche italiane e spagnole, anch'esse provenienti da protocolli notarili del sec. XVI. Il fondo è noto come fondo *Zdekauer*, studioso che per primo riordinò e segnalò il materiale all'inizio di questo secolo.
5. A Genova, nel fondo *Manoscritti*, è conservata una Bibbia in ebraico con trascrizione latina, stampata a Venezia nel 1551 '*ex officina Justiniana*'. Sempre a Genova nel fondo *Membranacei* si trovano due rotoli rispettivamente di 12 e 14 metri, contenenti la Sacra Bibbia in ebraico.

---

[8] Vedi C. TRASSELLI, *Un ufficio notarile per gli ebrei di Roma*, Roma 1938, Estratto da *Archivio della Deputazione di storia patria*, N. 5, vol. III. Annata LX.

[9] P.F. FUMAGALLI, *Fondi Manoscritti ebraici nelle Biblioteche italiane*, in questo volume p. 251.

6. A Pavia, provenienti dal fondo notarile, vi sono cinquantaquattro frammenti del sec. XIV, tra cui due fogli di un glossario ebraico-francese, brani di alcune preghiere e altri testi sacri [10].
7. A Trapani sono stati rinvenuti 18 frammenti in ebraico, risalenti ai secoli XII-XIII, già copertine di atti notarili.
8. A Venezia e a Roma esiste documentazione pergamenacea in ebraico di varia provenienza, con numerosi contratti dotali, risalenti al sec. XVII.
9. Nell'Archivio di Stato di Viterbo, infine, è stato di recente rinvenuto un altro gruppo di 50 pergamene ebraiche e di frammenti cartacei un tempo custodie di atti notarili, che si aggiungono al gruppo segnalato e studiato da A. Luzzato [11].

Per concludere, ci troviamo di fronte a un enorme massa documentaria che interessa in toto la ricerca sugli ebrei in Italia e la ricostruzione della loro storia. Molto di essa è noto ed è stato studiato, ma resta ancora sconosciuto un insieme di testimonianze che si nascondono spesso nelle serie archivistiche più disparate e che possono — ad un primo approccio — apparire estranee all'argomento.

Atti privati, atti finanziari e catastali, assegne, estimi e collette, documenti di dogana e di stati civili, di congregazioni religiose e di comunità israelitiche, assieme a quelli di natura pù squisitamente politica, esprimono la fitta trama di testimonianze della storia d'Italia, di cui la documentazione relativa agli ebrei costituisce parte integrante.

---

[10] FUMAGALLI, cit. p. 251.

[11] A. LUZZATO, *Pergamene ebraiche nell'Archivio di Stato di Viterbo*, in *Biblioteca e Società. Rivista del Consorzio per la gestione delle biblioteche comunali e provinciali di Viterbo*, n. 1-2 gennaio 1979.

RENATA SEGRE

LA SOCIETÁ EBRAICA NELLE FONTI ARCHIVISTICHE ITALIANE

1. Lo studio della storia ebraica italiana consente e richiede un puntuale approccio alla molteplice varietà delle strutture politiche e amministrative che si sono succedute nel paese: questa estrema frammentazione ha il suo diretto riflesso nella documentazione archivistica prodottasi, e conservatasi fino ai nostri giorni, tra Trecento e Settecento. Le impressioni ed esperienze tratte dalle ricerche condotte in questo vasto, e sino ad oggi solo parzialmente esplorato, campo di lavoro, sono, per loro stessa natura, eterogenee. Non è però forse inutile proporre ora, sulla base di una tradizione di studi che ha all'incirca un secolo di vita, qualche suggerimento di metodo sull'approccio alle fonti documentarie.

In questo primo tentativo di classificazione, l'avvio più spontaneo ed immediato è offerto dalla cancelleria del principe. Le risoluzioni, i bandi e i decreti che sono emanati in suo nome, danno sovente un senso di monotonia: nel profondo mutare di circostanze e di cose, si può credere che per lo spazio di secoli i problemi del mondo ebraico si ripropongano analoghi o immutati. Ma quando si ponga mano agli allegati, alle suppliche, alle informazioni, e anche ai dibattiti svoltisi negli organismi collegiali del principato (nei Consigli, nei Senati, nelle Camere, nelle Udienze), riesce possibile avvertire attraverso quale intricata trafila un provvedimento sia stato assunto; e si distingue anche se ha avuto applicazione concreta o se — come tanto sovente accade — è stato solo emanato e poi stancamente ribadito.

La trafila attraverso cui matura, ad esempio, un'espulsione, proposta, contrastata e infine duramente attuata un trentennio dopo, si ricostruisce per lo Stato di Milano del tardo Cinquecento sulle documentazioni che predispongono e accompagnano la risoluzione finale del re: i pareri del Senato a Milano, i dibattiti del *Consejo de Italia* a Madrid, le ambascerie che i gruppi di pressione lombardi mandano a corte per accelerare o impedire il decreto, i rescritti che Filippo II non manca di vergare su queste carte, condizionando l'espulsione al rimborso di un credito che gli ebrei vantano verso la Camera ducale [1].

All'interno della cancelleria signorile esiste però una gerarchia di fonti,

[1] R. SEGRE, *Gli ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di un'espulsione,* in *MAST,* s. 4, n. 28 (1973).

che non è fortuita e ha profondo significato nella politica ebraica di un principe. Prendiamo, fra i tanti, l'esempio estense. Nel 1466 Borso, di fronte all'esigenza di aprire nella sua capitale una sinagoga, che avrebbe certamente suscitato l'opposizione dell'autorità ecclesiastica, incarica un suo referendario di mandare a compimento la pratica con la necessaria discrezione. Non emette dunque un decreto, ma scrive una lettera interna di cancelleria, che troviamo nel suo carteggio. Suo figlio Ercole I intende nel 1476 frenare lo zelo antisemita di un predicatore a Modena: e l'ordine che manda al reggimento della città è reperibile solo in un minutario, non viene cioè trascritto nei più solenni registri delle lettere ducali. Quando poi ottant'anni dopo, nel 1556, Ercole II decide di concedere a Salomone da Riva il privilegio di aprire a Ferrara l'accademia rabbinica, formula il suo consenso in termini di politica culturale dello Stato "per il profitto che ne potranno trarre molti Hebrei et Christiani scolari, sì forestieri come sudditi nostri". L'atto è destinato ad avere risonanza pubblica, e viene quindi inserito nel registro dei decreti [2]. L'efficacia operativa del provvedimento è la medesima, ma la diversa collocazione archivistica è frutto di un atteggiamento meditato, di una scelta politica.

Questo diverso modo di realizzare, volta per volta, la volontà sovrana è riconoscibile al ricercatore solo là dove si sia creata, a livello di cancelleria, un'efficace struttura burocratica. Al ducato estense si può quindi, quasi specularmente, contrapporre lo Stato pontificio: agli organismi della Curia si affiancano ed accavallano le corrispondenze private dei cardinali (pensiamo nell'età della Controriforma al Sirleto, al Borromeo, al Carafa) o delle grandi famiglie, i cui membri sono stati legati nelle province (come i Chigi e i Boncompagni). Qui, assai prima e più precisamente che nei registri della cancelleria pontificia, possiamo incontrare notizie sugli ebrei, poniamo, d'Ancona e della stessa Roma nel Cinquecento. Del resto, nello Stato della Chiesa il limite fra autorità episcopale e autorità politica è meno nettamente segnato che altrove; e la commistione delle fonti archivistiche ne reca chiara testimonianza.

Ma per restare ancora un attimo nel mondo delle corti, utile è talora il ricorso ai registri contabili: ai rotoli, prima, ai registri e alle vacchette poi, delle tesorerie. Si tratta di solito di secche annotazioni: poche parole per indicare il pagamento di una pena pecuniaria, il riscatto di una condanna, l'accensione di un mutuo, ma talvolta anche il testatico dovuto dagli ebrei, individualmente elencati, di una comunità, di uno stato. L'eco delle violenze subite dagli ebrei della Savoia, accusati di aver avvelenato i pozzi durante la peste nera del 1348, ci perviene con forza da semplici registrazioni contabili di beni loro sequestrati, di censi ridotti (per il loro decremento demografico) e di spese carcerarie [3].

---

[2] A. Balletti, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia 1930, pp. 94, 139, 97.

[3] R. Segre, *Testimonianze documentarie sugli ebrei negli Stati sabaudi (1297-1398)*, in *Michael*, IV (1976), pp. 311-319.

2. Dalle lettere e dalle carte del principe si passa, quasi d'istinto, a quei documenti di politica estera che sono — di norma — la materia di sua immediata gestione e spettanza. Ma i carteggi diplomatici, che costituiscono la fonte base per gli studi di storia politica, hanno invece per la storia ebraica solo marginale rilevanza; né possiamo stupircene. L'incidenza che il mondo ebraico ha assunto in uno Stato può tuttavia apparirci illuminato da questa pur copiosa documentazione.

La corrispondenza degli ambasciatori del re di Spagna (conservata a Simancas dal Sacco di Roma in avanti) è per tutto il periodo delle guerre d'Italia poverissima di informazioni sugli ebrei, percepiti come infedeli o, peggio, come agenti del Turco e del re di Francia. In questa luce di perentoria ostilità si collocano soprattutto i marrani, di cui si segue con preoccupazione il gravitare verso Venezia, Ferrara e il Piemonte. Ma nei dispacci degli ambasciatori spagnoli la più frequente menzione degli ebrei è dovuta alla protesta di un principe italiano per la "presa" di una sua nave, compiuta con la protezione spagnola dai cavalieri di Malta, accampando la presenza di "giudei" o anche solo di loro merci.

Molto più sfumata e ben più complessa si presenta la lettura dei dispacci che i nunzi pontifici nelle capitali italiane inviano alla corte di Roma, e di quelli che la Segreteria di stato invia loro. La politica ebraica dei pontefici è soprattutto da cogliere attraverso quest'ultima serie di fonti: la volontà di Pio V di rinchiudere gli ebrei nei ghetti (politica che incontrerà successo particolare a Firenze) si manifesta per l'appunto qui; ed è qui ancora che si configura l'azione dei papi contro gli insediamenti dei marrani. Chi intendesse studiare la politica ebraica della Santa Sede in Italia dall'età tridentina in avanti, deve dunque utilizzare questi carteggi, che del resto solo da quel periodo ci sono conservati. Dalla fine del XIII secolo sino alla Riforma, la ricerca è da condursi invece sulle bolle pontificie, il cui sistematico spoglio è in atto. I modi in cui queste direttive vengono in concreto attuate si riflettono nei dispacci dei nunzi che, mentre trattano con i governi presso i quali sono diplomaticamente accreditati, alimentano una fitta trama di rapporti con ambienti economici e sociali legati a enti ospedalieri, a congregazioni laicali, a monasteri e conventi. Ma il nunzio assolve anche al ruolo di informatore; e così, ad es., la più precisa ricostruzione del rogo del *Talmùd*, avvenuto a Venezia nell'ottobre 1553, vincendo le resistenze opposte dagli ambienti patrizi vicini all'editore Marco Antonio Giustinian, è offerta dai dispacci del nunzio Ludovico Beccadelli[4]. Ma anche i quotidiani rapporti degli ebrei con i governi che li ospitano, e le leggi via via emanate su banchi, sinagoghe, catecumeni e ogni altra materia loro attinente, han lasciato frequenti tracce in questa documentazione.

Diversa nel suo significato istituzionale dalla corrispondenza dei nunzi

---

[4] *Nunziature di Venezia,* VI (1552-1554) (a cura di F. GAETA), Roma 1967, pp. 274, 277.

è quella che i vescovi intrattengono con la Santa Sede, specie nel periodo postridentino e nel corso del XVII secolo, ma sovente analoghe e preziose ne sono le notizie. È da questa fonte, ad es., che nell'inverno del 1660/1 siamo minuziosamente informati dell'individuazione a Napoli di un nucleo giudaizzante che pronuncia una solenne abiura nella chiesa di S. Domenico [5]; e che nel 1677 possiamo seguire le esitazioni del granduca Cosimo III a introdurre misure contro "la cohabitazion de' Cristiani con Giudei" nella tollerante città di Livorno [6].

Tra gli ambasciatori degli stati italiani i più interessanti per noi sono certamente quelli veneziani. Quando operano a Costantinopoli col titolo di *bailo*, le occasioni per menzionare ebrei sono quasi quotidiane, mentre sono più rade dalle altre residenze diplomatiche, anche italiane. Di primaria importanza rimane invece la grande serie dei dispacci veneziani da Roma, ove l'ambasciatore segue con attenzione la vita del ghetto, la tutela che cardinal vicario e Buon Governo gli assicurano, e — soprattutto — i solenni battesimi dei catecumeni.

A una visuale filoebraica sono invece costantemente ispirati i dispacci degli oratori estensi e gonzagheschi, cui di frequente ricorre per tutela un mercante ebreo, suddito del loro signore, accusato ora di contrabbando, ora di eresia, ora di falsa moneta o, più semplicemente, di usura.

3. Se dalla prospettiva dello Stato, ci spostiamo ora verso quella della singola comunità ebraica, il documento più indicativo e illuminante da cui lo studioso può avvertire l'esigenza di avviare la sua ricostruzione, è certo la *condotta*. In effetti è prerogativa del governo concedere i *capitoli* che regolano le condizioni con cui un ebreo (di solito un banchiere o un medico) è ammesso a svolgere la sua attività in un comune urbano e talvolta anche in un villaggio (pensiamo ai domini gonzagheschi, al Piemonte, alla Marca, o alle cinture di abitati che circondano le grandi città, nelle quali agli ebrei non è lecito risiedere: il caso di Milano e della Firenze del primo Quattrocento). La condotta, dunque, è in linea teorica da ricercarsi tra le carte prodotte dalla cancelleria del sovrano: lettere ducali, missive o delibere degli organismi collegiali di vertice della città dominante. In particolari momenti di autonomia, o in seguito a pattuizioni ottenute col pagamento di tributi, viene però talora consentito alla città suddita di negoziare direttamente i capitoli con gli ebrei che si appresta a ospitare. È nel quadro di rapporti siffatti che va riportata l'analisi di questi testi base (che sono quasi la traduzione in termini di vita ebraica di ciò che gli statuti rappresentano per il mondo cittadino).

---

[5] Archivio Segreto Vaticano, *Lettere vescovi*, reg. 45, ff. 132 r., 373 r.; reg. 46, f. 125 r.

[6] *Ibidem*, reg. 63, ff. 107 r.-108 v., 115 r.-v., 136 r.-138 r., 153 r.-155 r., 162 r.-v., 167 r.-v., 252 r.-v., 542 r.

Documenti rari in età comunale, e non solo per l'erosione operata dal tempo sui fondi archivistici, le condotte si infittiscono fra Rinascimento e Controriforma, per poi diradarsi nuovamente. Questa loro graduale rarefazione sei-settecentesca non è tutta riconducibile al minor peso che assume oramai la disciplina del prestito, poiché le condotte vengono mutando fisionomia: si pongono come contratti a titolo oneroso tra l'autorità centrale ben consolidatasi e l'*Universitas* ebraica, cui si riconosce capacità di rappresentanza obbligatoria per tutti i suoi membri. Gli accordi tra il signore e alcuni notabili ebrei, che trattano per sé, e solo implicitamente, anche per i correligionari, non sono più concepibili.

In questo suo sviluppo secolare, la condotta tende a divenire quasi una legge quadro (come si direbbe ora), con alcune varianti sempre più ristrette per ambito e per rilevanza. Ne deriva un secolare mutamento delle fonti archivistiche: dalle delibere comunali (e la forma di un atto notarile, che si allega o cui si fa riferimento, non è sempre da ascrivere solamente alla funzione cancelliere-notaio del registrante) o dalle lettere patenti signorili che gli ebrei esibiscono allorché, più o meno pacificamente, si insediano in una località, si passa gradualmente ai proclami con cui l'autorità centrale notifica ai sudditi la mutata situazione cui dovranno adeguarsi, e infine ai bandi contro quanti, molestando gli ebrei, disturbino la convivenza e la quiete.

Le raccolte di questi bandi sono, per l'appunto, assai significative: se il loro tono si fa sempre più imperativo e cogente, il contenuto tende ad affievolirsi in una genericità di massima. Certo, questi testi consegnati alle stampe e pubblicamente distribuiti ed affissi in tutti i luoghi di uno Stato, hanno sì una circolazione prima sconosciuta. Ma, nell'utilizzarli, lo storico rischia di provare qualche nostalgia per la lettera ducale quattro-cinquecentesca, in cui al podestà, al castellano o al vicario, venivano specificate senza reticenza circostanze di fatto e norme di condotta.

4. Molto sovente le ricerche di storia comunale e urbana del basso Medioevo e della prima età moderna si rivelano impostate su due fonti base, gli statuti e gli estimi, che più direttamente riflettono la struttura istituzionale e sociale. Per lo studioso di storia ebraica un punto di partenza così usuale, ormai quasi ovvio, non è però scontato: la compilazione statutaria infatti tende a ignorare le norme che regolano la vita giuridica delle comunità ebraiche per cui vige un documento particolare e diverso, per l'appunto la condotta o, più semplicemente, la grazia del principe. La rilevazione fiscale tende d'altro canto a escludere la presenza ebraica, poiché il tributo è di solito stabilito in una somma fissa, che viene poi ripartita ed esatta all'interno della comunità ebraica.

Nella tradizione statutaria italiana i riferimenti agli ebrei presentano carattere di eccezionalità. Quando nel 1474 Chivasso riesce ad ottenere dal duca di Savoia la riforma dei suoi statuti, inserisce « primo: capitulum contra judeos ». Da poco la città, commossa dalla predica antisemita di un frate zoccolante, ne ha ottenuto l'espulsione e vuole ora sanzionare in modo solenne

e definitivo la sempre incerta e mutevole concessione ducale[7]. A un clima meno teso ci richiama la clausola che negli statuti di Portogruaro del 1676 riporta la formula del giuramento ebraico[8]. Una ricognizione sistematica nei libri statutari non è stata ancora compiuta, ma i suoi esiti non sono da prevedere tra i più rilevanti.

Assai più complessa è la frequente assenza degli ebrei dai *libri della lira,* catasti ed estimi, che costituiscono una delle più imponenti testimonianze nella vita economica e sociale italiana. Non è un caso che la Tesoreria generale dei duchi di Savoia abbia continuato a registrare per pochi anni il censo individualmente corrisposto dai contribuenti ebrei nelle province al di qua delle Alpi recentemente (1418) acquisite: questo trasferimento del sistema tributario francese ha presto ceduto all'uso largamente invalso in Italia della contribuzione solidale degli ebrei; e nel 1436 il duca stabilirà un censo complessivo a carico dell'*Universitas judeorum,* facendo così sparire dai registri della Tesoreria i preziosi elenchi delle famiglie ebraiche. Anno per anno infatti il cancelliere aveva annotato la composizione demografica di ogni nucleo attribuendo un'imposizione doppia al capofamiglia rispetto agli altri censiti[9].

Il riscontro nelle rilevazioni catastali è comunque d'obbligo, perché varie e diverse cause hanno indotto i compilatori a includervi o intere comunità ebraiche o qualche loro membro. Si ha chiaro il senso del disorientamento degli officiali del Catasto fiorentino del 1427, che non sanno quale posizione fiscale attribuire al prestatore di S. Miniato al Tedesco e manifestano la loro incertezza iscrivendolo tre volte: nel libro degli *esenti,* in quello dei *forestieri* e in quello della città. In quella grande rilevazione entrano quasi frammentariamente per caso dieci contribuenti ebrei, tutti prestatori del contado e del distretto, non della capitale (ove saranno ammessi, a partire dal 1437); cinque di questi contribuenti hanno sollevato contestazione, secondo i privilegi della loro condotta[10], per essere stati censiti come forestieri.

Analogo, ma diverso, è il caso in cui è manifesta l'intenzione di una città di chiamare a contributo gli ebrei, che il principe ha esentato dall'estimo, sostituendolo con un censo da corrispondere alla sua Tesoreria. Accade così che nel 1434 tra i contribuenti di Savigliano ricorrano i nomi di due ebrei e su entrambe le partite una mano coeva ha tracciato segni di cancellazione, specificando in un caso *cassatum fuit,* con la conseguente attribuzione dell'imposta al proprietario della casa in cui l'ebreo risiede[11]. Il clima che circonda

---

[7] Archivio storico civico Chivasso, *Ref.,* cart. 25, f. 189 v.; G. Frola, *Corpus statutorum Canavisii,* II, Torino 1918, pp. 231-232.

[8] *Statutorum civitatis Portus Gruarii libri duo, quorum alter civilia alter criminalia continet,* Zamboni, Venezia 1676, p. 18, rub. XXXV *Modus praestandi iuramentum Haebreis.*

[9] Archivio di Stato Torino, inv. 16, reg. 65-80; art. 86, par. 1, rot. 13, 15; art. 28, rot. 4-5.

[10] D. Herlihy e C. Klapisch-Zuber, *Les Toscans et leurs familles. Une étude du catasto florentin de 1427,* Paris 1978, pp. 144-146.

[11] Archivio storico civico Savigliano, reg. 5, ff. 255 v., 256 v.

questo tipo di imposizione e l'atteggiamento di resistenza o di consenso del contribuente ebreo non è sempre facile da cogliere. Si avverte un tono di collaborazione nella portata dello scriba Salomone di Manuello *vocatus pisanus*, allorché concorda la sua libra col comune di Perugia nel 1453 [12]. Si prova cioè l'impressione che l'essere annoverato tra i contribuenti ordinari potesse in alcuni casi conferire all'ebreo una maggiore certezza nei suoi diritti.

I non frequenti casi di regolare presenza ebraica nelle registrazioni catastali ci richiamano dunque, volta per volta, alle norme che regolano la vita e l'attività economica di un singolo nucleo: solo così potremo comprendere come per molte generazioni le 3-4 famiglie ebraiche di Riva di Trento siano comparse ogni anno nelle vacchette della taglia [13], e come la decima del 1543 censisca a Prato — senza apparente opposizione dell'interessato — i due prestatori ebrei [14]. In una luce diversa si colloca la documentazione fiscale, quando il suo riferimento fa centro non sulla capacità contributiva degli estimati, ma sulle abitazioni che compongono un nucleo urbano. Accade così che alla vigilia del Sacco (quasi certo nell'inverno del 1526/7) sia compilata la famosa *Descriptio urbis Rome* che scrive, senza isolarli e distinguerli, i focolari ebraici assieme a quelli cristiani [15]. Ed è alla stessa tipologia documentaria che dobbiamo riportare i catastici, che nella città di Venezia accertano nel 1661, 1711 e 1740 gli abitanti di tutte le case di città, siano essi proprietari, conduttori, ospiti gratuiti. A differenza della *redecima,* che colpisce la ricchezza del contribuente (come la *portata* del catasto fiorentino e le *polizze* degli altri estimi italiani), queste rilevazioni descrivono l'insediamento ebraico, ritraggono cioè con irripetibile suggestione il mondo del ghetto veneziano.

5. Si sarebbe tentati forse di dire che in molti dei grandi archivi italiani la via d'approccio al mondo ebraico è già segnata dai riordinamenti sette-ottocenteschi per materie: i mazzi *Hebreorum* di Milano, di Pavia, ma anche di Torino, formatisi con lo scorporo dei fondi documentari prodotti dalle antiche magistrature nel corso della loro attività, possono chiudere apparentemente il problema. Ma è chiaro che questa artificiosa frattura fra il mondo ebraico e la struttura statale, entro la quale esso si è conservato ed è vissuto, è da colmare; e solo quando la ricerca riesce a mantenere in continuo contatto la società ebraica con l'ambiente che la circonda, il quadro ricostruito si rivela attendibile e vero. Meno artificioso certo, ma pur sempre incompleto, è l'esclusivo uso delle magistrature unicamente o specificatamente preposte dallo

---

12 A. Toaff, *Gli Ebrei a Perugia*, Perugia 1975, tav. VII.

13 Archivio storico civico Riva di Trento. *Libri massarie,* voll. 183, 200-214, per gli anni 1521, 1540-1570.

14 E. Fiumi, *Demografia, movimento urbanistico e classi sociali in Prato dall'età comunale ai tempi moderni,* Firenze 1968, p. 168.

15 D. Gnoli, *Descriptio urbis o Censimento della popolazione di Roma avanti il Sacco borbonico,* in *ASRSP*, XVII (1894), pp. 394-517.

stato alla cura e al controllo degli ebrei: i conservatori o i provveditori agli ebrei presenti — con vario titolo — in molte città, il *Cattaver* a Venezia, ecc. Pur consentendoci di ricostruire la politica ebraica di uno stato, queste carte rischiano di isolarla, spezzandone il concreto legame con l'ambiente. L'esigenza di riportarsi continuamente a tutta la complessità di una struttura statale risulta ben chiara quando affrontiamo il problema centrale di ogni ricerca di storia ebraica italiana: il rapporto cioè tra ebrei, sovrano e organi di governo. Prendiamo, ad es., le mosse dalle deliberazioni dei Consigli, che a vario titolo hanno retto le singole città. Questi atti si chiamano allo stesso modo, *partes* o *parti*, a Venezia e anche a Padova, dal 1406 alla fine della Repubblica, ma dal 1406 la seconda città è divenuta suddita della prima e l'ambito decisionale del suo Consiglio è condizionato non più dalla volontà del suo signore dinastico, Francesco da Carrara, ma da quello della città dominante.

Accade così che nelle *Provvisioni* della Repubblica fiorentina e nelle *Parti* del Senato veneziano incontriamo atti di natura assai diversa da quelli che, con analoga intitolatura della serie archivistica, ci è dato ritrovare nelle città suddite della Terraferma veneta o del distretto fiorentino.

Chi in effetti, per ricostruire tra Quattro e Cinquecento l'atteggiamento dell'oligarchia cittadina che siede in un Consiglio del Piemonte, ad Asti, ad es., o a Chieri, si limitasse ad esaminarne gli *Ordinati,* rileverebbe, in una generale ostilità verso gli ebrei, momenti di maggior tensione e altri di più rassegnata convivenza. Ma stenterebbe a disporre queste oscillazioni lungo una chiara linea interpretativa. Le cose divengono più evidenti quando a questa fonte si accostano le carte prodotte nei Parlamenti, ove i messi delle città condizionano mediante i sussidi la politica del principe: e inoltre ci soccorrono i registri della Tesoreria generale. Gli ebrei conobbero certo un'esistenza più tranquilla sotto il forte governo di Amedeo VIII che non sotto quello di suo figlio Ludovico, che doveva guadagnarsi il favore delle città suddite per condurre contro il duca di Milano, un'incerta politica di espansione territoriale.

Sono queste fonti consiliari che molte volte ci permettono di avvertire uno scontro politico tra diversi gruppi della classe dirigente. Se in tutto il corso del XVI secolo le *Riformagioni* di Piacenza ribadiscono immutata e monotona la volontà di espellere gli ebrei dalla città, ad Asti invece l'articolata registrazione delle proposte presentate dai singoli consiglieri ci consente di seguire le forze che sostenevano il nucleo ebraico (spesso identificato col banco dei Pugetto) e quelle invece che ne desideravano la scomparsa. Indagine, questa, suggestiva, ma sempre difficile; e talvolta riusciamo ad avviarla nelle città della Lombardia sforzesca e spagnola o in quelle della Terraferma veneta solo attraverso indizi indiretti, come l'indicazione dei voti favorevoli e contrari alle singole delibere.

Chi spoglia i registri di un Consiglio cittadino non sovrano difficilmente sfugge a un senso di monotonia: le sue schede si riempiono di lamentele dei creditori, di contestazioni sui tassi di prestito, di proteste per l'omissione del segno o del berretto distintivo che gli ebrei sono restii a portare; e ancora di

elemosine per i battesimi dei catecumeni, di interventi sollecitati o compiuti nei macelli o nelle botteghe ebraiche. Temi ritornanti, che talora si inseriscono nel più drammatico interrogativo: chiedere al principe (sia esso un signore dinastico o una città dominante) l'introduzione, la permanenza o l'espulsione degli ebrei.

A rendere incompleta questa fonte consiliare non è solo la sua minore capacità decisionale; talvolta i silenzi sono più eloquenti per registrare una sconfitta: a Forlì, l'espulsione degli ebrei nell'aprile 1593 da tutto lo Stato pontificio è registrata come mera notizia, e, per l'immediato, l'unico problema che si pone è quello di rinviare il più a lungo possibile il riscatto dei pegni. Ma quando si approssima la scadenza dei tre mesi di preavviso per la partenza del banchiere Angelo da Rieti (che negli anni 70 è stato espulso da Pisa e ora passa a Modena) [16], il comune discute animatamente se sia preferibile associarsi all'azione che « tutte l'altre città di Romagna et Bologna » stanno svolgendo a Roma per ottenere la conferma dei loro banchieri, o agire indipendentemente; e la seconda proposta passa quasi unanime con 63 voti su 65. Al silenzio successivo della fonte subentra quella notarile. Fra il 21 e il 27 ottobre di quel 1593 il nostro banchiere attraversa varie fasi: dapprima è detto *olim* ma tuttora abitante in città; poi è registrato senza più indicazione di domicilio nell'atto in cui cede al priore del Monte di pietà i denari e i pegni che non ha ancora esitato; e in fine, nell'ultimo atto, cede all'arcidiacono del capitolo « il terreno vulgariter appellato il terreno delli hebrei », ossia il cimitero [17].

Ancora più silenziose diverranno le fonti consiliari nei secoli XVII e XVIII, forse piuttosto a causa di un minor interesse per il problema ebraico che non di uno scemato potere effettivo degli organismi cittadini: non solo i verbali delle delibere del Ducato e poi Regno sabaudo per quasi due secoli sono prive di espressioni polemiche o di richieste imperative nei confronti di questi loro vicini di casa, e si limitano a registrare piccole forniture di merci o contributi finanziari, qualche conversione (e distratta sovvenzione, talora a lungo reclamata), ma l'unico momento che ha lasciato tracce consistenti nella corrispondenza con la capitale e negli atti deliberativi è l'istituzione dei ghetti. Sceglierne l'ubicazione, sconvolgere l'esistenza e le abitudini di piccoli e grandi centri urbani ha dei costi in termini di convivenza e di struttura urbana che ritardano l'immediata attuazione dei desideri regi.

6. L'esplorazione di quasi tutti i tipi di documentazione sino ad ora considerati consente al ricercatore di far emergere tratti sconosciuti del mondo

---

[16] U. Cassuto. *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1965 (reprint), pp. 107, 392-393; Archivio di Stato Alessandria, *Notarile del Monferrato*, Gian Giacomo Chiesa, filza 1387, doc. 520.

[17] Archivio di Stato Forlì, *Notarile*, Antonio Saffi, filza 752, ff. 314 r.-v., 324 r.-325 r. Ibid., Archivio storico comunale. *Consigli generali e segreti*, vol. 58, ff. 247, 249, 314.

ebraico. Quando però diciamo che gli archivi italiani non potranno essere esauriti per lo spazio di molte generazioni, è soprattutto ai fondi notarili che facciamo riferimento. Ed è forse qui che i rinvenimenti più cospicui e inattesi possono aver luogo.

La prima osservazione è che in quasi tutta Italia gli ebrei han dimostrato di saper scegliere i loro notai: han cioè visitato quotidianamente, e talvolta una generazione dopo l'altra, gli stessi studi notarili; e quando ne han frequentato un altro per una singola circostanza, sembrano averlo fatto di necessità e non volentieri. Questa forte specializzazione dei notai a clientela ebraica può avere cause molteplici. La più ovvia è, e specie dalla chiusura nei ghetti, l'ubicazione dello studio: lavorano entrambi in parrocchia San Leonardo i due notai veneziani Pietro Bracchi e Andrea Calzavara, che per 70 anni l'uno, per 50 l'altro, han rogato quasi esclusivamente al servizio degli ebrei: ed è al secondo che nell'aprile 1648 Diana « filiola del quondam ecc^te^ s^r^ rabi Leon da Modena » fa compilare l'inventario dei pochi arredi e dei molti libri a lui appartenuti [18]. Ma anche motivi diversi han concorso a costituire la clientela ebraica di un professionista, e specie la sua competenza in materia di prestiti, di pegni o di cambi. Si ha l'impressione che a Casale Monferrato il notaio Gian Giacomo Chiesa nel suo mezzo secolo di attività a cavallo tra Cinque e Seicento abbia rogato solo occasionalmente per cristiani, sebbene la sua casa non fosse contigua al quartiere ebraico, che del resto non era ancora trasformato e chiuso in ghetto.

A sé resta il caso di una specializzazione particolare: quella di ebrei autorizzati a rogare in lingua ebraica; e mentre è ben noto il prezioso fondo documentario di questa natura che si trova all'Archivio capitolino di Roma, non sembrano pervenuti a noi gli analoghi registri rogati in Sicilia nella tarda età aragonese. La barriera della lingua era infatti dura da superare; ed è forse per questo che ben di rado i notai cristiani allegano originali ebraici, per loro illeggibili, alle minute degli atti. È certo in virtù della particolare intrinsechezza che pare averlo legato alla sua clientela, che il già menzionato notaio Chiesa ha inserito nelle sue filze alcuni atti ebraici, tra cui ci piace ricordare il testamento olografo di splendida scrittura del banchiere Aron Sacerdote da Mondovì [19]. Ma questo tipo di documenti ebraici (testamenti, contratti di banco tra ebrei, doti, sentenze rabbiniche) sono richiamati, si potrebbe dire quasi regestati, nel rogito italiano o latino che dà loro applicazione.

In quali e quanti modi i fondi notarili possano servire alla ricerca storica è difficile anche sommariamente indicare. Ma è forse in primo luogo da ri-

---

[18] Archivio di Stato Venezia, *Notarile,* Andrea Calzavara, reg. 2949, ff. 54 v.-56 r. pubblicato da E.C. ANCONA, *L'Inventario dei beni appartenenti a Leon da Modena*, in *Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello stato*, IV (1962), pp. 258-267.

[19] Archivio di Stato Alessandria, *Notarile del Monferrato,* Gian Giacomo Chiesa, filza 1386, doc. 507. Al primo testamento ne faranno seguito altri due (*ibid.*, filza 1389, doc. 373 e 501) e un codicillo (*ibid.*, filza 1391, doc. 476).

cordare come la secchezza delle norme legislative riguardanti gli ebrei trovi proprio qui la verifica del suo reale impatto con la realtà. Nel succedersi dei decreti di espulsione in tante città l'effettiva partenza del nucleo ebraico si accerta solo con la miriade di atti che accompagnano l'improvvisa rottura di rapporti instauratisi con i cristiani; e analogo discorso vale per le modifiche urbanistiche seguite all'erezione dei ghetti, o per le mutazioni dei tassi imposti dal principe.

Il rogito dunque permette di ricostruire gli effetti della politica ebraica di un governo; ma talvolta lo fa in modo del tutto particolare, assoggettandosi cioè a curiose distorsioni. Non tutti gli ebrei abbandonano Brescia dopo l'espulsione decretata da Luigi XII, e ne abbiamo prova non dai rogiti del notaio, ma dai suoi brogliacci, ove nel 1510 compare un ebreo che non è in transito, ma tuttora abitante in città [20]. Situazione diversa ma analoga è quella che ci consentono di seguire i notai di Fiorenzuola, nei cui rogiti l'ebreo figura sovente *moram trahens* a Piacenza, *habitans* a Fiorenzuola, per trascrivere contratti manifestamente stipulati nel primo e maggiore centro urbano; il divieto di abitare in città è così, se non violato, eluso [21]. Ad un'esplicita connivenza del notaio è da ascrivere invece un sotterfugio diverso, quello per cui a Cremona dal giorno successivo al divieto del prestito (2 settembre 1566), i banchieri ebrei vendono ogni giorno gioielli [22]: questa loro trasformazione in orefici è una finzione, che non manca di sollevare le clamorose proteste dei mercanti cristiani.

Richiamati questi principi di massima, è però difficile resistere alla tentazione di indulgere in alcuni esempi di come la vita ebraica affiori in tutta la sua freschezza da queste carte. Nell'estate del 1555 Paolo IV ha chiuso in ghetto l'antico insediamento ebraico di Roma, e il 20 dicembre dello stesso anno, sobbarcandosi a quello che è forse uno dei primi sforzi definitori, un notaio lo localizza così: « in claustro sive districtu hebreorum » [23]; un'espressione più cruda userà non un notaio, ma un cardinale, il Sirleto, protettore dei catecumeni, che nel suo bando del 10 luglio 1568 vieta loro di frequentare « il serraglio de' giudei » [24]. Nel 1587 un notaio che vede avvicendarsi nel suo studio un'imponente clientela ebraica usa con incertezza ora il più asettico "re-

---

[20] Archivio di Stato Brescia, *Notarile,* Alessandro Pattina, filza 444. La continuata presenza ebraica è confermata anche da C. PASERO, *Francia, Spagna, Impero a Brescia (1509-1516),* in *Commentari dell'Ateneo di Brescia,* 1958, pp. 83-84.

[21] Archivio storico comunale Piacenza, *Provvigioni,* vol. 58, f. 136 r. (21 luglio 1576); vol. 59, f. 17 r. (19 settembre 1577); vol. 64, f. 160 r. (8 maggio 1586); vol. 67, f. 121 r. (9 novembre 1593). Archivio di Stato Piacenza, *Notarile,* Giovan Battista Dalla Valle, prot. 1 e seguenti.

[22] Archivio di Stato Cremona, *Notarile,* Marco Bellintendi, filze 1598-1599.

[23] Archivio di Stato Roma, *Archivio 30 Notai Capitolini,* Uff. 30, Pietro Bardetti, busta 14.

[24] Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Lat.* 6792, pt. I, f. 100 r.

claustrum hebreorum" ora, più crudamente, "ghetto" degli ebrei [25]. Dalla sua scrivania è uscito nel 1587 quello che oggi chiameremmo un atto notorio attestante la *conversatione* che quotidianamente cristiani ed ebrei intrattengono a Roma. Ma questo vivacissimo rogito non è trascritto nei suoi minutari e lo possiamo leggere solo nella cancelleria del duca di Savoia, cui qualche ebreo suo suddito deve averlo (non sappiamo con quanta speranza in quel momento particolarmente teso per le pressioni pontificie) esibito [26]. E per restare un attimo ancora nelle terre del duca, nessuna altra fonte potrebbe rievocare così viva in noi la celebrazione della festa delle capanne (*Succòṯ*) nel 1610 a Nizza Marittima, come l'atto in cui i banchieri ebrei motivano al governatore il loro intransigente rifiuto a esser convocati a Torino durante quei nove giorni di festività [27].

7. Se negli atti notarili il tramite della mano che ha rogato può di rado essere eluso, l'ebreo ci parla senza intermediari in un caso solo (oltre a quello, meno aperto, delle suppliche a governanti e sovrani), quando, come testimone o come accusato, depone in un processo. Sant'Ufficio e tribunali ordinari — non sempre facili da individuare e consultare — ci offrono una generosa messe di questi, talvolta drammatici, dialoghi fra giudice ed ebreo [28].

Si rischierebbe di scadere nell'elenco insistendo ancora sui tipi di testimonianza documentaria in cui la lunga vicenda storica dell'ebraismo italiano ha segnato le sue tracce. La prevalente attenzione sul rapporto tra Ebrei e Stato — che è alla base di questa relazione — ci ha indotti a parlare dei fondi archivistici prodotti dalle istituzioni laiche, e a tacere sia di quei testimoni privati che sono i cronisti, sia degli enti ecclesiastici (e pensiamo ai registri dei grandi battisteri, da cui emerge, scheda su scheda, la storia dei catecumeni italiani; o alle visite pastorali che con secca diffidenza annotano la permanenza e la consistenza dei nuclei ebraici). Ma è soprattutto il senso della profonda inserzione che il mondo ebraico ha avuto nella società italiana di antico regime a cogliere chi oggi si proponga di ricostruirne la storia.

---

[25] Archivio di Stato Roma, *Archivio 30 Notai Capitolini,* Uff. 16, Bernardino Pascasio, buste 8-9.

[26] Archivio di Stato Torino, *Materie ecclesiastiche,* cat. 37, mazzo 1 da inventariare.

[27] *Ibid.*, mazzo 11 da inventariare.

[28] E' di recente pubblicazione *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti (1548-1560)*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze 1980.

PIER FRANCESCO FUMAGALLI

FONDI MANOSCRITTI EBRAICI NELLE BIBLIOTECHE ITALIANE

Dal vigoroso tronco della paleografia sta sviluppandosi sempre più robusto e rigoglioso il ramo della paleografia ebraica. Però, a differenza dei codici latini e di quelli greci, i manoscritti ebraici giunti sino a noi, presentano un lungo iato della durata di circa un millennio (cioè dai manoscritti di Qumràn fino all'apparire dei manoscritti medievali), e questo iato attende ancora di essere spiegato esaurientemente [1].

Perciò qualsiasi ricerca volta a reperire codici ebraici medievali è estremamente importante, sia perché può fornire nuovi elementi comparativi necessarî al confronto paleografico ed alle scienze affini (quali la codicologia, la miniatura, la storia dell'arte e la filologia), sia perché, soprattutto quando cerca di risalire alla trasmissione dei testi ebraici nell'alto Medioevo, può aiutarci a rischiarare l'oscurità, dalla quale fioriscono inaspettantamente in Italia i manoscritti ebraici dopo il Duecento [2]. L'Italia, per la sua posizione di mediatrice storica e culturale — oltre che geografica — tra Occidente ed Oriente mediterraneo, e per i contatti con l'Europa centrale, occupa in questa ricerca un posto assai importante: nell'alto Medioevo in particolare, il notevole svi-

---

[1] Dei manoscritti di Qumràn, sui quali esiste un'abbondante letteratura, è stato ultimamente pubblicato il *Rotolo del Tempio*: Y. YADIN (ed.), *The Temple Scroll*, Jerusalem 1977.

Tra i rari manoscritti ebraici della fine del primo millennio d.C. ricordiamo i frammenti della *Genizàh* del Cairo, ed alcuni codici biblici di recente pubblicazione in fac-simile, come il Pentateuco di Damasco, ed il codice di Aleppo: D.S. LOEWINGER (ed.), *The Damascus Pentateuch — manuscript from about the year* 1000 *containing almost the whole Pentateuch, Jewish National and University Library, Jerusalem, Heb. Quart.* 5702, *Pt.* 1, Copenhagen 1978; per una panoramica degli studi sul codice di Aleppo v. M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The Aleppo Codex and the Rise of the Massoretic Bible Text*, in *Biblical Archeologist*, XLII (1979), 3, pp. 145-163. Sui frammenti della *Genizàh*, v. A. SCHEIBER, *Geniza Studies*, Hildesheim 1981. Cfr. infine: C. SIRAT, *Caractères codicologiques des Bibles hébraïques de Leningrad*, in *Scriptorium*, XXVIII (1974), 3, pp. 61-64.

[2] Della fioritura della scuola romana di scribi della famiglia 'Anàw nel secolo XIII aveva ampiamente riferito la prof. L. MORTARA OTTOLENGHI nella sua comunicazione al Sixth World Congress of Jewish Studies, Gerusalemme, 13-20 agosto 1973, successivamente pubblicata in *Studi sull'ebraismo italiano, in memoria di Cecil Roth*, Roma 1974, pp. 139-158.

luppo delle comunità ebraiche nel sud dell'Italia è confermato da una serie di testimonianze storiche, letterarie, epigrafiche ed artistiche, che meritano di venir ulteriormente studiate, come del resto appare dai numerosi contributi scientifici presentati a questo Congresso.

In periodi più recenti in Italia si formarono grandi collezioni di manoscritti ebraici, specie durante l'Umanesimo e il Rinascimento [3]. Contribuirono alla formazione di queste raccolte particolari circostanze storiche, quali il confluire di profughi ebrei da altre zone d'Europa, e l'invenzione della stampa. Simili collezioni si accrebbero e si moltiplicarono, fornendo abbondante materiale agli studi di critica biblica. In Italia questa tendenza si esaurisce nell'Ottocento, e possiamo contemplarne il frutto più maturo nella splendida collezione derossiana di Parma, che è tutt'ora una delle più giustamente celebri del mondo intero. Comincia così l'epoca della catalogazione, della valorizzazione di queste antiche raccolte, sovente confluite nelle biblioteche pubbliche civiche o nazionali, e si compilano cataloghi eruditi sull'esempio di Giovanni Bernardo de Rossi [4]. Nel complesso i cataloghi antichi risultano però insufficienti, come è il caso del catalogo della biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze [5] o di quello — pur extraterritoriale — della Biblioteca Apostolica Vaticana [6], che attende ancora di essere completato dopo l'esemplare illustrazione dei primi 115 manoscritti presentata da Umberto Cassuto [7].

Nel nostro secolo cresce così la consapevolezza del valore di queste antiche raccolte, per merito non solo del Cassuto, ma anche di altri studiosi quali Giuseppe Gabrieli, Isaia Sonne e Carlo Bernheimer [8], che per primo teorizzò uno sviluppo scientifico della paleografia ebraica in Italia, sviluppo che era stato preconizzato da Leopold Zunz e da Moritz Steinschneider.

Per una prima illustrazione sintetica, la descrizione completa dei manoscritti che attualmente si trovano in Italia potrebbe essere ottenuta grazie al

---

[3] Cfr. G. TAMANI, *Note per la storia del libro ebraico nel medioevo*, in *Enoch*, II, (1980), 3, pp. 307-325.

[4] J.B. DE ROSSI, *Manuscripti Codices hebraici...*, Parmae 1803, voll. 4.

[5] Il catalogo più recente di questa biblioteca risale al 1759. Cfr. A.M. BISCIONI, *Bibliothecae hebraicae graecae Florentinae sive Bibliotecae Mediceae-Laurentianae catalogus ab A.M. Biscionio digestus... Duobus tomis in unum compactis*, Firenze, 1757-1759. Un saggio indicativo di come rinnovare il catalogo (relativo ai due mss. Plut. I, 22. 30) fu offerto da U. CASSUTO, *Manoscritti ebraici della R. Biblioteca Laurenziana in Firenze*, in *Festschrift für Aron Freimann zum 60. Geburtstage*, Berlin 1935, pp. 17-23.

[6] S.E. & J.S. ASSEMANI, *Bibliotecae Apostolicae Vaticanae Codicum manuscriptorum Catalogus*, I, Romae 1756.

[7] U. CASSUTO, *Codices Vaticani Hebraici*, Città del Vaticano 1956.

[8] G. GABRIELI, *Manoscritti e carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia - dati statistici e bibliografici delle collezioni, loro storia e catalogazione*, Firenze 1930 (elenca 59 raccolte in 39 città italiane); C. BERNHEIMER, *Paleografia ebraica*, Firenze 1924.

Il BERNHEIMER illustrò pure degnamente i preziosi codici ebraici della Biblioteca Estense di Modena: *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Estense*, in *Indici e cataloghi*, nuova serie, IV, 1960, nonché molti dei codici ambrosiani (v. nota 26).

rinnovamento e all'aggiornamento degli antichi cataloghi [9]. Inoltre la conoscenza dei manoscritti prodotti da ebrei italiani, e conservati ora all'estero, può costituire già in sé un documento fondamentale per la storia letteraria e culturale dell'Ebraismo italiano, e potrà concorrere a promuovere nuove ricerche su manoscritti, che altrimenti rischiano di giacere dimenticati ed inaccessibili nelle biblioteche pubbliche e private, italiane e straniere.

Ma in realtà, le collezioni splendide e preziose che ci sono note da secoli si possono considerare come la punta emergente di un *iceberg,* come il frutto maturo avente radici ben più profonde e diffuse nei vari secoli e nelle diverse regioni d'Italia, radici che oggi possiamo e dobbiamo non soltanto ipotizzare, ma addirittura ricostruire con un lavoro che, andando oltre l'illustrazione del già conosciuto, ritrovi fondi manoscritti ignorati e non meno preziosi.

Di fatto, lunghe e pazienti indagini mi hanno dato modo di ritrovare manoscritti e frammenti di antichi codici di importanza eccezionale, probabilmente soltanto una piccola parte di quanto può ancora essere reperito [10].

In particolare, negli Archivi di Stato si riscontra un fatto degno di rilievo: dopo l'unità nazionale sono stati progressivamente raccolti i fondi notarili delle città italiane, i cui notai rogavano spesso fin da epoche remotissime dell'Alto Medioevo e il fatto più interessante è che, a più riprese, tra il secondo Quattrocento ed il Settecento, i notai per avvolgere le proprie imbreviature ricorsero all'uso di pergamene, tratte da manoscritti ebraici di gran pregio [11]. Si sapeva bene che, dato il costo elevato della pergamena, i diplomi pergamenacei fornivano preziosa materia prima per confezionare rilegature di incuna-

---

[9] Alcuni recenti studi sussidiari per una catalogazione sistematica sono annotati nel mio articolo, *Indagine preliminare su alcuni fondi ebraici di manoscritti dell'Italia settentrionale e prospettive di rinnovamento degli antichi cataloghi*, in *Italia* (1980) II 1-2, pp. 65-97. A quei riferimenti bibliografici si aggiunga: *Tentative list of Jewish Cultural Treasures in Axis-occupied Countries, by the Research Staff of the Commission on European Jewish Cultural Reconstruction*, in *Jewish Social Studies,* VIII (1946), pp. 37-40; 85-92; *Addenda et corrigenda to Tentative list...,* in *JSS,* X (1948), pp. 1-16; B. RICHLER, *Notes et mélanges,* in *REJ,* CXXXII (1973), pp. 158-160. Da questi repertori risulta che in Italia si troverebbero in tutto quasi 4000 manoscritti ebraici, ripartiti fra un'ottantina di biblioteche e collezioni minori, in circa 50 città italiane (ivi compresa la Città del Vaticano, con la Biblioteca Apostolica Vaticana). E' ben nota la elevata qualità culturale ed artistica delle collezioni, che le rende tra le più ricche del mondo, ma il numero dei manoscritti è certamente destinato ad accrescersi poiché durante una ricerca-campione limitata a sole 26 città dell'Italia Settentrionale ho già elencato 66 fondi manoscritti, ed altrettanti almeno, se non più, sono da presupporsi diffusi nella Penisola.

[10] Grazie alla collaborazione generosa dell'Università di Gerusalemme e di altri studiosi di diversi settori scientifici, ebbi modo di segnalare nell'articolo citato alla nota precedente alcuni manoscritti non conosciuti delle biblioteche di Ferrara e di Mantova, della Biblioteca Nazionale Braidense di Milano e della biblioteca dell'Accademia dei Concordi e Silvestriana di Rovigo, nonché i frammenti dell'Archivio di Stato di Cremona.

[11] Già U. CASSUTO aveva sottolineato questo fatto nel suo articolo *Frammenti ebraici in archivi notarili*, in *GSAI*, XXVII (1916), pp. 147-158.

boli e cinquecentine, o per le carte di guardia di codici e di stampe; da qui deriva la speciale attenzione che va posta agli archivi notarili, dai quali ricaveremo un abbondante materiale che presenta caratteristiche peculiari, varianti da città a città. E queste diverse caratteristiche ho potuto rilevare a Pavia, Cremona, Modena e Viterbo, grazie alla premurosa collaborazione dei Direttori e del personale degli Archivi di Stato.

Sembra così di poter individuare delle botteghe artigiane, che raccoglievano i vecchi codici e se ne servivano per soddisfare le esigenze dei propri clienti. Ciò accade per i codici latini e, in particolari circostanze, anche per quelli ebraici.

Per cominciare dalla città di Pavia, possiamo già avere un'idea sufficientemente ampia ed esauriente della situazione di questo Archivio Notarile. Il dr. Ugo Fiorina, direttore dell'Archivio di Stato, ha provveduto con passione e sistematicità all'analisi delle pergamene recuperabili. Tra i cartoni che proteggono le oltre dodicimila filze notarili, quasi duemila sono ricoperti da una o più pergamene (o da frammenti cartacei), tratte da codici di epoche diverse, tra il secolo IX ed il secolo XVI. Di queste migliaia di frammenti, un centinaio proviene da manoscritti latini di carattere giuridico, ed il rimanente è di vario contenuto: religioso (Bibbia, liturgia, patristica), medico, musicale, letterario (anche testi classici latini copiati nei secc. X-XII), documentario pubblico e privato. Cinquantaquattro cartoni sono ricoperti con uno o più frammenti in pergamena di codici ebraici medievali. Tutti i cartoni (della misura di circa mm 300 x 200), diversi per tipo e per epoca [12], mostrano però una certa omogeneità nella manifattura e ricoprono le imbreviature notarili lungo un arco di tre secoli e mezzo: sono forati nel centro per infilzare i documenti, e la pergamena che li ricopre in molti casi è stata tagliata o rovinata, mentre i frammenti da essa recuperati si ritrovano metodicamente incollati all'interno del cartone, a rinforzo del foro della filza o di quella parte di cartone sottoposta alla pressione dello spago. Talora una rifilatura posteriore del cartone ha ulteriormente mutilato i diplomi; a volte, infine, più pergamene sono state incollate l'una sull'altra, e ne restano per ora leggibili solo le parti rimaste all'esterno.

In tal modo ogni filza era difesa esternamente da due cartoni, collocati in maniera che all'esterno rimanesse il lato rinforzato con la pergamena, con la scrittura visibile ma annerita e sbiadita dai secoli, ed all'interno, a contatto con le carte, rimanesse il piatto del cartone non protetto dalla pergamena, o recante al massimo i lembi estremi dei diplomi, ripiegati in modo da difendere egregiamente il bordo dei cartoni. Confezionata così la filza, generalmente (ma non sempre) si aggiungeva ad inchiostro sul piatto esterno l'indicazione della data dei documenti contenuti, ed in determinati casi il nome del notaio.

---

[12] Vi sono cartoni di epoca rinascimentale, ed altri più recenti.

Quest'ultimo vi poneva talvolta il proprio segno di tabellionato; in altri casi, queste indicazioni si trovano direttamente sopra il cartone, all'interno.

Una prima serie di pergamene ebraiche (6 cartoni) è stata tolta dalle filze all'inizio del Novecento, quando si cominciò a riconoscerne l'importanza: si trascurò purtroppo di rilevare il numero di filza di provenienza, sicché solo con difficoltà si può risalire all'origine dei cartoni.

In occasione del recente recupero sistematico vennero ritrovati gli altri 48 cartoni, che recano ora il numero d'origine di recupero (a matita, sul cartone), il che permette di risalire sempre alla cartella di provenienza, e quindi al notaio. Per il momento la misurazione e la lettura dei frammenti sono assai parziali, mentre di nuovi potrebbero trovarsene incollati sotto i primi: ciò rende impossibile la compilazione di un catalogo completo prima del definitivo restauro [13]. Converrà comunque anticipare qui un sommario resoconto; nel frattempo il Centro di Fotoriproduzione, Legatoria e Restauro del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali di Roma ha già sperimentato la soluzione ideale per questo procedimento di restauro che si presenta assai delicato.

I frammenti sono diversi per grandezza e per contenuto: si incontrano scritture tedesche ed italo-tedesche dei secc. XIV-XV (se non più antiche), appartenenti ad almeno una ventina di codici biblici, giuridici e liturgici [14]. Di quattro o cinque codici biblici rimangono 13 frammenti; altri 6 frammenti provengono dalle *Maḥberòṯ* di Menahèm ben Sarûq ha-Sefardî, e due da un manoscritto del *Sèfer Tešûvôṯ* di Doneš ben Labrâṯ. Di due glossarî biblici ebraico-francesi o ebraico-giudeo francesi restano due carte. Al più bello dei codici halakhici appartengono 7 diplomi pressoché integri, estratti da fascicoli molto vicini tra loro: si tratta del *Sèfer miṣwôṯ qâṭân* di R. Yiṣḥâq da Corbeil. Altro importante ritrovamento è quello di 3 diplomi delle *Tosafôṯ* sul trattato talmudico *Bâbâ' meṣî'â'*; 6 frammenti provengono dal *Sèfer ha-Ravyah* di R. Elizier ben Yoèl ha-Levì, ed un frammento contiene *halakhôt* sullo *Šabbàṯ*.

---

[13] In appendice fornisco un breve inventario dei frammenti ritrovati a Pavia, con alcuni essenziali dettagli paleografici, codicologici ed archivistici. A restauro ultimato si potranno analizzare con maggior sicurezza i testi, la fascicolatura, le misure, la rigatura ed il tipo d'inchiostro dei frammenti, dato che la parte rimasta aderente al cartone è spesso la meglio conservata. Non è escluso che nel frattempo vengano ritrovati altri cartoni.

[14] E' nota la difficoltà di datare con una certa precisione le scritture ebraiche, dato l'estremo conservatorismo degli usi scrittorii: cfr. M. Beit-Arié, *Elementi stereotipi ed individuali nelle scritture dei copisti medievali* (in ebraico), in *'Aleì Sèfer*, V (1978), pp. 54-72 (articolo tratto dalla relazione tenuta al « Settimo Congresso di Studi Ebraici », Gerusalemme, 1977). Si può restare talora incerti e spesso non è dato di stabilire se determinati frammenti provengano da codici diversi o da parti di un medesimo codice curate da mani di *Sofeîm* diversi: e il caso specialmente dei frammenti biblici e di quelli liturgici di Pavia, dove ho elencato venticinque gruppi di frammenti, alcuni dei quali potrebbero però risalire ad uno stesso manoscritto, vergato da vari copisti. Analoghe difficoltà si incontrano per le scritture latine coeve della gotica libraria, la cui evoluzione può rendere più comprensibile anche l'evolversi delle scritture ebraiche: cfr. C. Sirat, *Ecriture et civilisation*, Paris 1976, p. 20.

Da una decina di manoscritti liturgici provengono una trentina di frammenti: corrispondono a 7 *Maḥazorîm*, oltre a frammenti minori.

I sette cartoni ricoperti con i diplomi del *Sèfer miṣwôṯ qaṭàn* furono impiegati dai notai Blavio Giovanni Angelo, Boverio Nicolao, P. Francesco e Bartolomeo Giorgi, che rogarono in Pavia tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento; su molte pergamene si trovano le date tra il 1606 ed il 1631. Il Blavio impiegò pure i tre diplomi delle *Tôsâfôṯ*. Gli altri frammenti provengono generalmente da filze di altri notai che operavano in quei medesimi anni, e confermano un uso limitato al primo Seicento, diversamente da quanto avviene per i codici latini. Frammenti del medesimo codice sono divisi tra vari notai, così da far supporre che attingessero ad un medesimo magazzino, o che le filze fossero state ordinate sistematicamente presso l'Archivio Notarile dopo la morte del notaio, allorché le sue imbreviature venivano consegnate al Collegio, che aveva sede in Broletto. In effetti su nessuno di questi 54 cartoni si trova il segno autografo di tabellionato; al contrario, quelli che recano ad inchiostro date più antiche sono talvolta spostati su filze più recenti. I quattro cartoni (v. Appendice, mss. VI-VII) che ricoprivano filze del secondo Quattrocento-inizio Cinquecento, recano poi, sovrapposte, le date dal 1609 al 1616: apparentemente potrebbe sembrare che sul finire del Quattrocento vi sia stato un primo periodo di smembramento dei codici ebraici, ma in realtà le date sovrapposte alle pergamene indicano piuttosto che i cartoni venivano frequentemente spostati durante posteriori riordinamenti interni, eseguiti presso il Collegio notarile (cfr. Appendice, fr. III, 3).

La massiccia presenza di frammenti giuridici latini e di manuali dell'arte notarile fa pensare che i notai stessi alimentassero con vecchi codici di loro proprietà il deposito ove si confezionavano i cartoni; per i frammenti ebraici occorrerà trovare spiegazioni più circostanziate, che motivino il limitato impiego di queste pergamene in anni ben determinati.

Dove sono le altre carte di questi codici? Ricordiamo che, nel corso di questi ultimi secoli, il fondo notarile ha subìto parziali dispersioni, e ciò può giustificare l'assenza di carte che presumibilmente proteggevano le filze perdute. Ma forse i magazzini che raccoglievano i codici se ne servivano anche per altri usi, come legature o simili, ed in tal caso sarebbe importante, identificare questi paralleli filoni di dispersione, traccia sicura per nuovi ritrovamenti futuri. Senz'allontanarci troppo dalla medesima area geografica e storica, prendiamo ora in considerazione l'Archivio Notarile della città di Cremona, pure assai ricco ed antico, depositato soltanto dal 1958 presso l'Archivio di Stato della città [15].

Anche qui vennero recuperate occasionalmente in passato, senza che fosse registrata la filza di provenienza, 17 pergamene ebraiche, provenienti da una

---

[15] Cfr. E. Cau, *Frammenti cremonesi in scrittura beneventana*, in *Ricerche Medievali*, Istituto di Paleografia e Diplomatica, Università di Pavia, IV-V (1969-1970), p. 24.

decina di codici. Recentemente abbiamo iniziato, grazie all'assistenza della dr. Maria Luisa Corsi, una ricerca sistematica, non ancora ultimata. È stato possibile identificare un gran numero di carte e diplomi, con caratteristiche alquanto diverse e con testi più variati rispetto a quelli trovati a Pavia, vergati in calligrafie italiana, spagnola e tedesca tra i secoli XII e XV, talora decorati a penna; non è qui possibile fare confronti con altri frammenti latini, tranne per un frammento in beneventana che risale circa all'anno 1000 [16]. Nell'insieme ci troviamo però di fronte ad una serie di frammenti ben più ricca e preziosa che non a Pavia; solo una trentina di carte si presentano incollate sopra cartoni, però senza alcun foro nel mezzo, né tracce di rifilature; alcuni di questi cartoni, originariamente usati all'inizio del Seicento, furono più tardi spostati sopra filze del Settecento e dell'Ottocento, e lì rimasero fino a ieri. Oltre a questa, si riscontrano però altre maniere di riutilizzare le pergamene: da sole (cioè ripiegate a mo' di cartelletta), o rinforzate mediante pergamene latine; oppure confezionate in forma di speciali cartellette, a volte incollate sopra cartoni e con lacci di legatura molto simili a quelli dei codici. Si trovano infine pergamene impiegate per rilegature vere e proprie.

Alla diversità del manufatto corrispondono con puntualità le caratteristiche dei codici di provenienza e del notaio o dei gruppi di notai che attingevano ad una serie di pergamene del medesimo manoscritto, tutte trattate con le medesime caratteristiche di artigianato.

La forma più comune nella quale si presentano i frammenti è quella del diploma integro o della carta, impiegati da soli, sovente senz'altra aggiunta che l'anno, il nome del notaio, o un'etichetta cartacea incollata sulla pergamena: ciò permette la lettura pressoché integrale del testo su entrambe le facciate. Tuttavia anche qui la necessità di operare a volte speciali restauri, e la certezza di essere ben lontani dall'aver recuperato tutti i frammenti, non consentono di trarre conclusioni definitive.

In seguito all'identificazione della maggior parte dei frammenti, si può risalire ad una trentina di codici, oltre ad un rotolo del Pentateuco, che, stranamente, ebbe a subire eguale sorte, e del quale sono stati ritrovati 13 pezzi.

Una quarantina di carte provengono da dieci codici biblici; in egual quantità e proporzione sono le carte di codici liturgici o di commento alla liturgia. Di un Maḥăzôr di rito tedesco sono rimasti 12 diplomi, per lo più in buono stato, di fascicoli contigui.

Rimangono inoltre 14 carte di commenti biblici di Rašî, e 15 carte di

---

[16] Cfr. art. sopracitato alla nota 15, pp. 21-38, e tav. I, che illustra il frammento su cui è visibile l'annotazione di Cristoforo Drizona, e la data del 1521-22. Un altro frammento in beneventana latina è custodito alla Biblioteca Statale di Cremona (proveniva da un foglio di guardia). Come accenno più oltre, il medesimo notaio C. Drizona (o Drizzone) utilizza pure frammenti ebraici, senza distinzioni o riguardi, né per l'antichità dei codici latini, né per il valore religioso di quelli ebraici di uso sinagogale.

tre magnifici manoscritti giuridici in folio: il *Mišhnê Torâh* di Maimonide, il *Sèfer miṣwôṯ gâdôl* di R. Ja'acòb da Coucy, ed il compendio talmudico di R. 'Ašèr ben Jeḥièl.

Ma il ritrovamento senza dubbio di maggior valore è quello dei codici talmudici: ben 27 carte, da tre grandi e bei manoscritti, delle quali 23 provengono dal trattato *Bâbâ' meṣî'â'* di un medesimo codice [17].

Anche a Cremona si trovano indizi — stavolta non equivoci — dai quali risulta che i codici vennero smembrati in due fasi diverse: 4 frammenti (biblici e liturgici) recano date tra il 1486 ed il 1512, mentre tutti i 13 frammenti del rotolo della *Toràh* sono stati utilizzati dal notaio Cristoforo Drizzone [18] tra il 1501 ed il 1511, dopo essere stati accuramente tagliati ed incollati con modalità proprie. Un frammento talmudico proviene dallo studio del notaio Binda Giovanni Francesco, e riporta la data dell'anno 1512.

Ma il periodo al quale risale il maggior numero di frammenti è il secondo, tra il 1563 ed il 1650, con una fase più acuta tra il 1563 ed il 1600, quando decine di notai attinsero ai codici ebraici, aggiungendo in taluni casi il proprio segno di tabellionato sulle pergamene. Al di fuori di queste date il ricorso a questi codici sembra più che altro occasionale. Il grande codice talmudico fu usato tra il 1584 ed il 1596 da due diversi notai: Pizzi Pietro Martire e D. Tintori; l'altro frammento talmudico proviene dallo studio del notaio Franci Giovanni Francesco (a. 1563). I 12 diplomi del *Maḥâzôr* ricoprono filze notarili degli anni 1589-1605.

Tutte le questioni connesse con l'epoca, le cause e gli autori dello smembramento di codici ebraici sono senza dubbio in stretto rapporto, ma non saprei andare oltre le consuete spiegazioni generali, collegando la prima e più breve fase d'impiego delle pergamene con l'invenzione della stampa, e forse con qualche altra circostanza eccezionale, in breve esauritasi. La seconda e più grave fase mi sembra troppo caratterizzata dallo smembramento dei manoscritti talmudici, per non essere in relazione con il fecondissimo periodo della attività di studio svoltosi nel *Talmùd Toràh* di Cremona e con il fiorire della stamperia ebraica di Vincenzo Conti [19], periodo bruscamente interrotto

---

[17] Una pagina di questo codice (*Bâbâ meṣî'â'* 90b-91b), in scrittura sefardita del sec. XIII, si trova riprodotta nel mio articolo citato alla nota n. 9.

[18] Drizzona fu un antico feudo della famiglia Castaldo; il notaio stesso ha apposto su ogni cartella il proprio segno di tabellionato e la data.

[19] R. Yosèf Ottolenghi, animatore dell'accademia talmudica cremonese, abitava nella parrocchia di S. Ippolito (cfr. Archivio di Stato, Comune di Cremona, Miscell. b. 18/1, c. 650, anni 1575-1576). In quegli anni alcuni quartieri della città erano a maggioranza ebraica, al punto che il rettore della Chiesa di S. Sofia chiedeva all'autorità civile di essere aiutato nei lavori di restauro della chiesa, « perché la maggior parte della parrocchia è abitata da ebrei » (cfr. Archivio di Stato, Comune di Cremona, *Fragmentorum*, scat. 65, c. 172; supplica del 13 agosto 1575 ai presidenti e al governo della città). Le riproduzioni di tali documenti sono state esposte nella Mostra fotodocumentaria sulla presenza ebraica in Italia, inaugurata presso la sede della Soprintendenza Archivistica per la Puglia, Bari, 20

dai roghi inquisitori ordinati da Sisto Senese nel 1559 [20] e dalla proibizione del prestito ebraico nella città.

Un terzo aspetto dello stato della ricerca da me intrapresa, stavolta alquanto diverso, seppure analogo alle precedenti, incontriamo all'Archivio di Stato di Modena, che già da tempo custodisce in una busta separata (Biblioteca, mss., Frammenti: Busta 10) un centinaio di frammenti di varia provenienza (recuperati da filze notarili e da legature), quasi tutti bisognosi di restauro; sono databili tra il secolo XII ed il XIV, vergati in calligrafie italiana, tedesca e spagnola, ed alcuni presentano belle decorazioni policrome di gusto già rinascimentale. Nella biblioteca del medesimo Archivio di Stato si trovano pure altre pergamene ebraiche, che servirono per rilegare antiche stampe; dopo averne steso una prima lista sarà opportuno procedere allo stacco ed al restauro, almeno di quelle più preziose.

Sono identificabili 5 codici biblici, ed altri di commenti alla Bibbia (opere di Rašî, di Ibn Ezrà, di R. Levì ben Geršòm, di Isaia da Trani); due soli i frammenti liturgici.

Molto più numerose, invece, le pergamene provenienti da opere di *Halakhàh* e da sussidi talmudici: l'Alfassi, il *Sèfer 'Arûkh* di r. Natan ben Yehièl, il *Sèfer miṣwôṯ gâdôl* ed il *Sèfer miṣwôṯ qâṭân*, il *Mišnê Torâh* e l'*Arbâ'âh Ṭûrîm*; ed infine frammenti del *Sèfer ha-Ḥinûkh* e del *Sèfer Mordekhai*.

Tra i più preziosi, un diploma con un brano della *Mišnâh*, in scrittura spagnola, ed alcuni frammenti talmudici, recanti la data sovrapposta MDLVI. La lista è chiusa da alcuni frammenti del *Pirqê de R. Eli'èzer*.

Una parte dei frammenti reca annotazioni della seconda metà del Seicento, cioè di un'epoca posteriore a quelle attestate a Pavia e Cremona; del resto, anche il contenuto dei frammenti ritrovati, e la situazione storico-culturale del ducato estense, rispecchiano un ambiente che si distacca dall'area lombarda. Ma solo quando saranno esaminati gli archivi delle altre città lombarde, a partire dalla stessa Milano, soltanto allora, probabilmente, le analogie e le differenze potranno acquistare il loro pieno significato.
Infine, nell'Archivio di Stato di Bologna sono custoditi oltre un centinaio di frammenti, che l'Istituto dei microfilms di Gerusalemme ha fatto riprodurre, ha identificato e catalogato. Carlo Bernheimer annotò i soggetti, l'epoca e la scrittura dei primi 20 frammenti, e le schede da lui compilate si trovano tuttora in Archivio.

---

maggio 1981. Cfr. anche M. BENAYAHU, *Hebrew Printing at Cremona - Its History and Bibliography* (in ebraico), Jerusalem 1971.

[20] Ad alcune pagine di Sisto Senese, che nella sua *Bibliotheca Sancta* dà notizia della attività inquisitoria che svolse a Cremona, hanno fatto recente riferimento il BENAYAHU (*cit.* p. 92, nota 2; p. 101, nota 3; p. 102, nota 1; pp. 131-132) e R. SEGRE, *Gli Ebrei lombardi nell'età spagnola. Storia di un'espulsione*. Memoria di Renata Segre - Torino, Accademia delle Scienze, 1973 (Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche), Serie 4ª, n. 28, pp. 33-37, 88, 123.

In genere si tratta di gruppi di 4 carte ciascuno (due diplomi), provenienti da 33 opere diverse. Le pergamene racchiudevano a guisa di cartellette le filze notarili, e probabilmente si deve al Bernheimer stesso l'iniziativa che portò al loro recupero.

Si tratta di frammenti biblici e talmudici, dei secoli XII-XIV, vergati con cura ed arte italiane; l'*incipit* dei Salmi di una carta reca una splendida ornamentazione masoretica che decora l'intera pagina con gigli, colombe e due leopardi. Vi è pure un frammento di un glossario ebraico-francese.

Molte date poste dai notai sono ancora leggibili, e risalgono agli anni 1567-1611, in corrispondenza con le date rilevate a Cremona: varranno quindi anche qui le ipotesi già formulate dal Cassuto sulla provenienza *inquisitoria* di questi frammenti. Che Bologna vantasse cospicue librerie ebraiche — facile preda di confische da parte degli agenti pontifici — aveva già messo in rilievo lo stesso Bernheimer, illustrando la maggior biblioteca ebraica del Quattrocento [21]; nella prima metà del secolo seguente fiorirono poi in Bologna l'accademia talmudica e la tipografia ebraica, che ebbero in Obadià Sforno il più illustre esponente.

Evidentemente questo lavoro di recupero, di inventario, di restauro e di catalogazione definitiva dei frammenti, non è che una parte di un progetto più vasto che dovrebbe avere come scopo lo studio dei fondi ebraici nelle biblioteche e negli archivi italiani, e il valore dei frammenti sinora ritrovati ne giustifica l'importanza. Ho notizia di ritrovamenti analoghi in varie città e regioni (in Toscana, Umbria, Lazio, a Roma, a Viterbo dove, ai frammenti già catalogati dal dr. Aldo Luzzatto, altri nuovi se ne sono aggiunti) [22], ed ancora nel nord e nel mezzogiorno della Penisola [23].

Altre vie complementari di ricerca si integreranno proficuamente a vicenda [24]: non si dimentichi che vi sono in Italia ancora ricche collezioni prive, in tutto o in parte, di cataloghi aggiornati ed esaurienti, e che la ricchezza stessa del nostro patrimonio culturale sembra talvolta soverchiare gli sforzi di conservazione e di studio. Così, l'Ambrosiana custodisce i palinsesti ebraici, dei quali aveva già dato notizia il Lowe [25], ed altri manoscritti e frammenti

---

21 C. Bernheimer, *Una collezione privata di* 200 *manoscritti ebraici nel XV secolo*, in *La Bibliofilia*, XXVI (1925), pp. 300-325; cfr. anche *Kiryàt Sèfer*, XXI (1944/45), pp. 284-295.

22 Cfr. A. Luzzatto, *Pergamene ebraiche nell'Archivio di Stato di Viterbo*, in *Biblioteca e Società*, Rivista del Consorzio per la gestione delle Biblioteche Comunale degli Ardenti e Provinciale « Anselmo Anselmi » di Viterbo, I, 1-2 (1979), pp. 27-29.

23 In particolare, agli Archivi di Stato elencati dal prof. F. Pusceddu (Roma, Frosinone, Genova, Latina, Macerata, Trapani, Venezia), sono da aggiungere quelli di Pisa, Rieti, Perugia, Vicenza.

24 Altra fonte di documenti potrebbe trovarsi nei riassunti in ebraico che gli interessati aggiungevano alle copie degli atti notarili in loro possesso.

25 E.A. Lowe, *Codices latini antiquiores*, Oxford 1938, III, p. 11, n. 306. Cfr. P.F. Fumagalli *Indagine preliminare*, cit., pp. 77-80; al frammento talmudico ivi segnalato, si dovrà aggiungere:

i quali attendono di essere catalogati e di aggiungersi a definitivo coronamento dei due volumi che descrivono il patrimonio ebraico della biblioteca.

Non diversamente, in altre biblioteche o collezioni private si possono trovare manoscritti o tracce di codici smembrati: così nella rilegatura di due volumi di un'edizione cinquecentina delle opere di S. Bernardo, che si trova presso la Biblioteca del Collegio Ghislieri di Pavia, furono usate due carte di un codice biblico a rinforzo del dorso dei volumi. Otto, delle dieci liste nelle quali probabilmente il diploma venne tagliato, sono state oggi restaurate, ed il professor Ferdinando Luciani me le ha cortesemente trasmesse. Si tratta dei Salmi con *Targûm* intercalato e commento di Rašî inquadrato in una semplice ma elegante decorazione marginale; la scrittura è ashkenazita semi-corsiva gotica (sec. XIV-XV)[26], e il diploma era — suppongo — il primo di un probabile quinione, cominciando col lato carne, ove appare la rigatura a secco, a diploma aperto, secondo l'uso italiano; purtroppo manca la conferma del richiamo di fine fascicolo essendo la pergamena mutila nel margine inferiore.

In tutti i casi, sia per la catalogazione di collezioni note, sia per la ricerca ed il restauro, appare sempre più opportuno procedere secondo un piano coordinato di collaborazione sistematica. Certamente, il numero e l'importanza dei manoscritti ebraici che si trovano in Italia vanno rivelandosi progressivamente maggiori; dalla storia dei manoscritti può rifluire nuova luce sulla storia delle comunità ebraiche, e viceversa; grande aiuto ne verrà infine per le future edizioni critiche del *Talmùd,* della *Mišnâh* e degli altri testi ritrovati. Ma soprattutto si tratta di una ricerca che, in quanto eredi di una comune eredità culturale e spirituale, ci vede tutti coinvolti e corresponsabili nel custodire e nel trasmettere alle future generazioni un patrimonio di inesauribile vitalità.

— 7 manoscritti non catalogati, donati da E. Lattes nel 1924 (X 264 sup. - X 270 sup.);
— 5 rotoli del Pentateuco, incompleti;
— alcuni rotoli dal libro di Estèr;
— alcuni frammenti minori, segnalatimi da mons. E. Galbiati insieme ai rotoli ed ai manoscritti suddetti (antica legatura delle stampe I St. G. IX, 1-2; carta di guardia del ms. H 11 sup.);
— ms. I 67 inf., « Sèfer Yosippon ».

26 Si tratta del carattere che il Bernheimer indicava come *rabbinicus germanicus gothicus* (Cfr. *Codices hebraici Bybliotecae Ambrosianae*, Firenze 1933, p. 41, a proposito del ms. A 80 inf., opera di copisti diversi). Di questo tipo di scrittura, che il Beit-Ariè chiama semicorsiva gotica (cfr. M. Beit-Ariè, *Joel ben Simeon's manuscripts: a codicologer's view*, in *JJA*, 3-4 (1977), p. 28, fig. 1), numerosi frammenti si ritrovano nell'Archivio di Stato di Pavia. Il frammento Ghislieri potrebbe però essere anche più antico (sec. XIII), data la notevole somiglianza tra la grafía del commento di Rašî e quella del ms. Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 5 (vedi M. Beit-Ariè, *Elementi stereotipi*, cit., tav. 9). Moltissimi ed assai preziosi sono i frammenti di codici che per questa via si possono così recuperare, cfr. S. Scheiber, *Héber Kódexmaradványok magyarországi Kötéstáblákban. A Középkori Magyar zsidóság Könyvkultúraja,* Budapest 1969 [Resti di codici ebraici in legature ungheresi. L'arte libraria degli ebrei ungheresi nel Medio Evo].

APPENDICE

Inventario provvisorio dei frammenti ebraici dell'ARCHIVIO DI STATO di Pavia. *Archivio Notarile di Pavia, Frammenti ebraici.*

a. La descrizione è per soggetti: Bibbia, Dizionari e sussidi biblici, *Talmùd* (sussidi), *Halakhâh*, Liturgia.

b. Il numero romano progressivo si riferisce a gruppi di frammenti provenienti da un medesimo codice, del quale sono date le caratteristiche essenziali.

c. La cifra araba indica il numero del frammento, seguìto solitamente da tre generi di annotazioni:

1) tipo di frammento ed eventuali annotazioni posteriori ad inchiostro sopra di esso;

2) contenuto;

3) cartone, filza e notaio di provenienza; un eventuale esponente (I-II-III) aggiunto al numero del cartone contraddistingue, in ordine di grandezza approssimativa, i diversi frammenti incollati sul piatto esterno di un medesimo cartone.

d. In fine sono pure indicati i frammenti minori, e quelli non identificati.

e. Abbreviazioni:

a.	anno/-i
c.	carta/-e
cart.	cartone
col.	colonna/-e
f.	filza
fr.	frammento
not.	notaio
r.	riga/righe

Tutti i frammenti sono pergamenacei, ed il termine *carta* ha sempre senso codicologico.

f. Al nome dei notai fa séguito, tra parentesi, l'indicazione delle date entro le quali essi hanno rogato, secondo l'elenco di versamento all'Archivio di Stato dell'Archivio Notarile di Pavia, consultabile presso il medesimo Archivio.

BIBBIA

I - Pentateuco

4°. - col. 2, r. 20 ?, scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.; anni 1610, 1611, ... 1617.
— Genesi 39, 16-23
cart. 912 I, f. 6054, not. Lisi Evangelista (a. 1580-1630).

II. - Pentateuco.

4°. - col. 2, r. 20; scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 diploma mutilo, probabilmente il primo di un senione.
— Esodo 23, 16-19; 26, 21-28
cart. 908, f. 6028, not. Bassi Giacomo (t. 1586-1624).
2) fr. di col. del precedente diploma.
— Esodo 26, 26-29
cart. 1352 II, f. 8411, not. Bigoni Antonio (a. 1577-1590).
3) 1 diploma mutilo, il quarto del medesimo senione dei precedenti frammenti; anni 1609, 1610.
— Esodo 24, 3-5; 26, 6-7
cart. 909 I, f. 6028, not. Bassi G. (vedi sopra, fr. 1); sul retro del cartone, triangolino pergamenaceo.
4) 1 c.; anno 1590.
— Levitico 13, 16-25
cart. 1346, f. 8378, not. Bigoni Antonio (vedi sopra, fr. 2).
5) 1 c.
— Levitico 23,43; 24,8
cart. 1352 I f. 8411 (vedi sopra, fr. 2).

III. - Haftârôṯ

4°. - col. 2, r. 23, scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.; anno 1609.
— Haftârâ *ṯeṣawwè-Kî tissâ'* (Ez. 43, 20-27; 1 Re 18, 20-25)
cart. 835, f. 5651 not. Scotti Gerolamo (a. 1581-1628).
2) 1 c. (fr.).
— Haftârâ *Meṣorâ'* - *Aḥărê môṯ* (2 Re 7, 16-20; Ez. 22, 1-10)
cart. 1326, f. 8303, not. Leggi Andrea (a. 1609-1630).
3) 1 c.; « 1608 - Hier. Scotti ».
— Haftârâ (del secondo sabato di Hanukkâ) *Šabbàt šeqalîm* (1 Re 8, 1; 2 Re 12, 1-12)
cart. 1247, f. 7950, not. Boverio Nicolao (a. 1606-1615) (dunque cartone riutilizzato successivamente).

IV. - Profeti posteriori, con *Targûm* intercalato

folio - col. 3, r. 33, scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti, masora parva.
1) metà inferiore di una carta.
— Geremia 44, 1-8
cart. 1480, f. 8864, not. Garoni Angelo Franco (a. 1617-1669).
2) metà superiore di una carta; anni 1616 *et* 1617 *et* 1618.
— Geremia 49, 20-30
cart. 1150, f. 7298, not. Maestri Aurelio (a. 1598-1658).
3) metà inferiore della precedente carta - anni 1613, ... 1616.
— Geremia 49, 23-32
cart. privo di referenza circa la provenienza.

V. - Profeti posteriori

4°. - col. 2; scrittura quadrata ashkenazita con vocali.
1) parti di due col.
— Aggeo 2, 17-21 ... Zaccaria 1, 3-6
cart. 1422 II, f. 8737, not. Soncino Franco Girolamo (a. 1614-1630).

VI. - MENAḤEM ben Saruq, *Maḥbèreṯ Menaḥèm* [27]

4°. - r. 28; scrittura quadrata ashkenazita.
1) fr. di diploma; anni 1613, 1614, 1615.
— lettera bêṯ
cart. n. 6 I, f. 73, not. Mangano Giovanni (a. 1433-1458).
2) fr. di diploma.
— lettere bêṯ, gîmel
cart. n. 180 I, f. 1694, not. Bergondi Rolando (a. 1506-1522).
3) fr. di diploma; anni 1609, 1610, 1611, 1612.
— lettere dâleṯ-hê
cart. n. 181 I, f. 1696, not. Bergondi R. (v.s.).
4) fr. di diploma
— lettera *'ayin*
cart. n. 181 II (v.s.).
5) fr. di diploma
— lettera *'ayin*
cart. 180 II (v.v., fr. 2).
6) 1 diploma; anni 1614, 1615, 1616.
— lettera šîn
cart. privo del riferimento di provenienza.

VII. - *DONEŠ ben Labràṯ, Sèfer Tešûvôṯ* [27 bis]

4. - r. 28; scrittura quadrata ashkenazita.
1) fr. di diploma (3/4 r.).
dal medesimo cartone privo di referenza, dal quale proviene pure il fr. VI, 6.
2) 1 diploma
cart. n. 6 II (v.s., fr. VI, 1).

---

[27] Di quest'opera la *British Library* possiede due manoscritti: il primo (ms. Arundel Oriental 51) datato al 1189, in scrittura semicorsiva orientale, usato dal Filipowski per l'edizione a stampa del 1854; il secondo (ms. Additional 27, 214) datato al 1091, in scrittura semi-corsiva franco-tedesca, e privo delle lettere *Alef*, *Bêt*, e di gran parte della lettera *Gîmel*. Cfr. G. MARGOLIOUTH, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, London 1905 (riedizione litografica 1965), III, pp. 275-277, nn. 950 I, 951 I.

[27 bis] Verosimilmente questo commento di Dòneš ben Labràt veniva dopo il *Dizionario* di Menaḥèm ben Sarùq, come nel già citato ms. Add. 27, 214 (cfr. Margoliouth, n. 950 II).

VIII. - Glossario ebraico-francese

4°. - col. 2, r. 30; scrittura ashkenazita semi-corsiva gotica [28].
1) 1 c. (v. tavola f.t.)
— Deuteronomio 3, 11-6, 9
cart. 593, f. 4424, not. Costa Giovanni Battista (a. 1564-1592).

IX. - Glossario ebraico-francese

4°. - r. 31?; scrittura ashkenazita semi-corsiva (con influenze del gotico, ma più piccola e meno curata della precedente), con vocali.
1) 1 c.
— 2 Re 6,27-8,15
cart. 822 I, f. 5620, not. Porzio Alessandro (a. 1581-1631).

TALMUD (Sussidi)

X. - *Tôsâfôṯ*

4°. - r. 39/46; scrittura corsiva italo-ashkenazita ed annotazioni marginali corsive [29].
1) 1 diploma (penultimo di fascicolo).
— *Tôsâfôṯ* Bâbâ Meṣî'â' 15 a-b; 18 a
cart. 988, f. 6539, not. Blavio Giovanni Angelo (a. 1590-1640).
2) 1 diploma (centrale di fascicolo, contiguo del precedente diploma); anni 1625, 1625.
— id., 16 b-17 b
cart. 976, f. 6505, not. Blavio G. A. (v.s.).
3) 1 diploma; nota itr4.
— id., 23a-24a; 39a/b
cart. 989, f. 6541, not. Blavio G.A. (v.s.).

HALAKHÂH

XI. - R. Yiṣḥaq da Corbeil, *Sèfer miṣwôṯ qâṭân* con le annotazioni di R. Pères [30]

4°. - col. 2, r. 36/39; scrittura italo-ashkenazita semi-corsiva con elementi gotici.
1) 1 diploma.
— *halakhôṯ* n. 251. 281
cart. 980, f. 6515, not. Blavio G. A. (v.s.)

---

[28] Cfr. nota 26; sulla nomenclatura delle scritture ebraiche medievali (quadrata, semicorsiva, corsiva) vedi M. Beit-Arié, *Elementi stereotipi*, cit., p. 54, nota 2.

[29] Si possono osservare affinità con la scrittura del quarto copista del ms. Harley 5648 (Margoliouth n. 518), contenente il *Sèfer ha-Terûmâh,* di Barùkh ben Isaac, discepolo di Isaac ben Šemuèl il Tosafista, in scrittura ashkenazita semi-corsiva del 1253/54; cfr. M. Beit-Arié, *Elementi stereotipi*, cit., tav. 8; può aiutare anche il confronto con il ms. G 3 sup. I dell'Ambrosiana, che il Bernheimer (*Catalogus*, cit., p. 111) indica scritto nel 1319 in carattere *rabbinicus italicus.*

2) 1 diploma.
— *halakhâh* n. 281
cart. 1248, f. 7952, not. Boverio Nicolao (a. 1606-1615).
3) 1 diploma; anni 1608,1609.
— *halakhâh* n. 281
cart. 979, f. 6514, not. Blavio G. A. (v.s.).
4) 1 diploma.
— *halakhôṯ* n. 281-282
cart. 978, f. 6512, not. Blavio G.A.
5) 1 diploma; anni 1606, 1607.
— *halakhôṯ* n. 281-282
cart. 977, f. 6508, not. Blavio G.A.
6) 1 diploma; D. Bartholomei de Georgiis 28.29.30 & 1631
— *halakhôṯ* n. 281, 293
cart. 1569, f. 9232, not. Giorgi Bartolomeo (a. 1624-1653).
7) 1 diploma (lacero); anno 1609.
— *halakhôṯ* n. 302, 306
cart. 1105, f. 7077, not. Giorgi Pietro Francesco (a. 1596-1610).

XII. - R. Eli'èzer ben Yoèl ha Levi, *Sèfer ha-Ravyah* (« Abî ha- 'Ezrî »)

4°. - col. 2, r. 46/47; scrittura quadrata ashkenazita.
1) 1 c.
— *'Erûvîn*
cart. N. 94, f. 936, not. Cane Alessandro (a. 1486-1523)
2) 1 c.; anni 1586 ... 1589.
— *Ta'ănîṯ*
cart. privo di referenza
3) 1 diploma mutilo
— *Ta'ănîṯ*
il cartone 1523 è stato gettato; f. 9039, not. Rosate Cristoforo (a. 1622-1630).
4) 1 c.
— *Yôm Tôv*
cartone privo di referenza
5) 1 c.: sul retro: « Al molto magnifico mio onorandissimo... »
— *Ṭereṭôṯ*
cart. 702 I, f. 5061, not. Maggi Tomaso (a. 1574-1596)
6) 1 fr. parzialmente incollato sotto il precedente.
cart. 702 II (v.s.).

---

[30] Di quest'opera la Biblioteca Ambrosiana possiede due manoscritti con caratteristiche ben diverse: A 80 inf. I ed X 111 sup.; la scrittura dei frammenti di Pavia è più vicina a quella del ms. A 80 inf., mentre — tra l'altro — riporta interessanti varianti testuali. Parte dei manoscritti ebraici ambrosiani proviene, per singolare coincidenza, da acquisti ordinati dal cardinal Federico Borromeo in varie città dell'Italia settentrionale, durante quegli stessi anni nei quali osserviamo i notai ricorrere all'uso di pergamene ebraiche.

XIII - HALAKHOṮ (?)

folio - col. 3, r. 45 circa; scrittura ashkenazita semi-corsiva gotica.
1) fr. assai lacero; sono visibili parti di tre col.
— *halakhôṯ* sullo *Šabbaṯ*
cart. 1082, f. 6964, not. Bescapé Angelo Matteo (a. 1596-1630).

LITURGIA

XIV. - Maḥăzôr

4°. - col. 2; scrittura ashkenazita semi-corsiva gotica.
1) fr. di diploma
— *Selîḥôṯ* di *Yôm Kippûr*
2) id., id.
3) piccolo triangolino pergamenaceo sul retro del cartone, al centro.
Tutti i frammenti sul cart. N. 142, f. 1305, not. Belbello Giorgio (a. 1498-1550); su uno di essi la data 1570.

XV - Maḥăzôr

4°. - r. 20; scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.; « Secularia 1569, 1589 ».
— *Selîḥôṯ* di *Yôm Kippûr*
cart. 1350, f. 8401, not. Bigoni Antonio (a. 1577-1590).
2) 1 c.
— *Selîḥôṯ* di *Yôm Kippûr*
cart. 1351, f. 8402, not. Bigoni A. (v.s.).
3) 1 c.
— *Sukkôṯ*
cart. 532, f. 4120, not. Medici Giovanni Giacomo (a. 1560-1601).

XVI. - Maḥăzôr

4°. - r. 21; scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.
— *Yôm Kippûr*
cart. 706, f. 5075, not. Alemanni Alemanno (a. 1575-1593).
2) 1 c.
— *Yôm Kippûr*
cart. 707, f. 5075 (v.s.).

XVII. - Maḥazôr

4°. - r. 20/21; scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.
— *Roš ha-šânâh*
cart. 896, f. 5979, not. Molo Paolo (a. 1585-1630).
2) 1 c.
— *Sukkôṯ*
cart. senza referenza

3) 1 c.
— *Sukkôṯ*
cart. 1619, f. 9545, not. Pizzamiglio Ottavio (a. 1635-1649).
4) 1 c. « primorum sex. 1587 ».
— *Sukkôṯ*
cart. 652, f. 4761, not. Parini Giovanni (a. 1570-1607).

XVIII - Maḥăzôr

4°. - scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) fr. (13 righe); sul margine superiore: « Principium verborum tuorum... Domine ».
— *Roš ha-šânâh*
cart. 1663 I, f. 9949, not. Mussini Michele Francesco (a. 1654-1680); sul medesimo cartone è pure incollato un fr. di margine inferiore (1 riga), recante le date 1654 ... 1662.
2) fr. (13 righe).
— *Roš ha-šânâh*
cart. 1433 I, senza referenza; anche esso reca incollato un fr. di margine inferiore (2/4 righe).

XIX. - Maḥăzôr

4°. - r. 20; scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) 1 c.; anni 1606, 1607.
— *Sukkôṯ*
cart. 993 I, f. 6546, not. Blavio G.A. (v.s. fr. X 1 e seguenti).

XX. - Maḥăzôr

4°. - scrittura ashkenazita con vocali ed eccenti, quadrata e semi-corsiva.
1) fr. di diploma.
— *Birkàt* ha-mazôn
cart. 1781 II, f. 11508, not. Caponago Del Monte Angelo Antonio (a. 1681-1715).
2) fr. di diploma.
— Birkàṯ ha-mâzôn (seguito)
cart. 1782 I, f. 11511, not. Caponago (v.s.).

XXI. - Haggadâh di Pasqua

4°. - scrittura quadrata ashkenazita con vocali ed accenti.
1) diploma, penultimo di fascicolo.
cart. 1781 I (v.s., XX, 1).
2) diploma, centrale di fascicolo (successivo del precedente).
cart. 1782 II (v.s., XX, 2).

XXII. - Commenti al Maḥăzôr

4°. - col. 2, r. 43/47; scrittura ashkenazita semi-corsiva.
1) diploma (mutilo a causa di posteriore rifilatura del cartone); nota N° 5.
— commento alle *Selîḥôṯ*
cart. 1793 I, f. 11654, not. Gramegna Franco Girolamo (a. 1682-1737).

2) diploma mutilo.
— commento alle *Selîḥôṯ*
cart. 1838 I, f. 12365, not. Palma Giuseppe (a. 1705-1746).
3) fr. di diploma.
— commento alle *Selîḥôṯ*
cart. 1838 II (v.s.)
4) fr. di diploma
— commento ai *Piyyûtîm*
cart. 1793 II (v.s., fr. 1).

Frammenti liturgici minori

XXIII - *Maḥăzôr*
1) 4 righe.
— *Šavû'ôt*
cart. 993 II (v.s., fr. XIX, 1)
2) 3 righe.
— *Šavû'ôt*
cart. 993 III (v.s.).

XXIV - *Siddûr*
1) fr. di diploma; B. Hel. Franc. Hieronimi Soncini... 1627, 28 et 29.
— Benedizione nuziale
cart. 1422 I (v.s., fr. V, 1).

XXV. - fr. di *Piyyût* (2 col., 7 righe).
1) cart. 822 II (v.s., IX, 1).

Altre reliquie di frammenti minori:

(a) fr. di una colonna (Bibbia): cart. 912 II (v.s., I, 1).
(b) fr. di 15 righe (Bibbia?): cart. 1379 I, f. 8537, not. Martignoni Paolo Antonio (a. 1610-1655).
(c) fr. di 2 colonne (Bibbia?): cart. 1379 II (v.s.).
(d) 4 frammentini: cart. 1241, f. 7938, not. Villani Giovanni Francesco (a. 1605-1639).
(e) tracce speculari sopra un cartone (la pergamena è perduta): cart. N. 48, f. 520, not. Buscati Leonardo (a. 1468-1502).

ARCHIVIO DI STATO DI PAVIA, *Archivio notarile di Pavia, Frammenti ebraici,* VIII-1 (Glossario ebraico-francese alle Parašôt Debârîn - Waethannan).

TERZA SESSIONE DI LAVORO

LA CULTURA, LA LETTERATURA E L'ARCHITETTURA DEGLI EBREI IN ITALIA

GIUSEPPE SERMONETA

LE CORRENTI DEL PENSIERO EBRAICO NELL'ITALIA MEDIEVALE

Nel tentativo di delineare una storia del pensiero ebraico in Italia durante il Medioevo sarà bene tener presenti due premesse che, a prima vista, potranno sembrare banali, ma che si rivelano come necessarie per salvaguardare lo storico da errori di prospettiva o di valutazione.

La prima: le opere dei pensatori ebrei redatte in Italia rispecchiano, in modo molto evidente, la storia e l'evoluzione del pensiero e delle ideologie correnti nella Penisola durante lo svolgersi del Medioevo, e ciò in maniera molto più evidente di quanto è avvenuto nelle terre d'esilio del popolo ebraico. La simbiosi culturale col mondo che circondava gli ebrei è stata qui più stretta che altrove, il contrasto ideologico sul piano dell'alta cultura è stato molto minore. Ma, e qui ci troviamo di fronte a un'altra divergenza rispetto alle diaspore europee di quest'epoca, l'affinità e la vicinanza ideologica e culturale non hanno portato, almeno per il Medioevo, ad un cosciente annientamento dell'identità ebraica, anche quando questa identità non poteva essere definita chiaramente in termini sistematici. Rifare la storia del pensiero ebraico in Italia è un pò come rifare la storia delle correnti di pensiero, delle dottrine e delle ideologie dei non ebrei in Italia, soprattutto tra il tredicesimo e il sedicesimo secolo; anzi, in alcuni casi, la lettura e lo studio dei testi ebraici di filosofia dà modo di tracciare le linee generali degli sviluppi della tradizione filosofica italiana e non ebraica.

La seconda premessa, che fa da corollario alla prima: essendo stata l'Italia una terra di passaggio, di transito, un paese in cui le correnti migratorie ebraiche si sono avvicendate in continuazione, ora da oriente, ora da occidente e da sud, ora infine da nord, le vicende ideologiche del nucleo più strettamente italiano della comunità giudaica verranno condizionate ed influenzate da tradizioni di scuola e di pensiero che potremo definire di *importazione.*

Queste premesse sono già visibili nelle più antiche manifestazioni letterarie ed ideologiche dei nuclei ebraici dell'Italia Meridionale.

Ed è quanto abbiamo constatato in queste giornate di studio quando, trattando della *Meghillàṭ Aḥimà'az,* abbiamo appreso, da un lato quanto fosse vivo il sottofondo arcaico — tardo romano — e quindi quasi giudeo-cristia-

no, dei centri di studio entro cui l'opera fu redatta, e dall'altro l'importanza della componente d'immigrazione, la componente babilonese e nord africana, nel formarsi di questo testo.

E, per aprire il discorso con qualcosa di letterario, che ci dà la misura di quanto il mondo intellettuale giudaico e cristiano e cristiano dei primi secoli del medioevo fosse, a un tempo, unitario e divergente, sarà bene citare quel controverso *Midràš,* riportato più volte (tra l'altro già dalla *Pesiqtà' Rabbaṭì*) in cui i cittadini di Bari vengono ricordati come gli unici tra tutti i cittadini di paesi e città del mondo antico, che aiutarono gli ebrei e ne ebbero pietà, quando Nabuccodonosor li esiliò da Gerusalemme e li condusse in Babilonia:

> Israele andava in esilio; e andavano incontro a loro i Baresi e gli abitanti di altre nazioni, e li guardavano mentre erano (nudi ed) avvinti con catene di ferro. E si stupivano e piangevano dicendo: Quello è il popolo di Dio, e dalla terra di Dio sono usciti! Cosa fecero i Baresi? In quel momento spogliarono nudi i propri servi e le proprie serve e li offrirono in dono a Nabuccodonosor. Disse loro: Perché fate così? Risposero: credevamo che tu fossi un re che ama gli ignudi! Disse: era per denigrarli e svergognarli; (ma già che avete fatto così), adesso (con quegli abiti) andate a rivestire Israele.
>
> Quale ricompensa ebbero i Baresi? (Iddio) raccolse graziosità da tutta la terra di Israele (e la diede ai Baresi), così che non trovi in tutta la terra di Israele uomini più graziosi dei Baresi, tanto che chi entra in quella città non può uscirne senza aver peccato.

Qualunque sia l'interpretazione che si voglia dare a questo *Midràš* così controverso (perché proprio Bari, se veramente di Bari si tratti, se da qui se ne possa ricavare un indizio per fissarne la redazione in Italia meridionale intorno al Mille, etc.), è certo che i motivi agiografici, la descrizione del popolo che sta soffrendo il martirio, l'inserimento della vicenda in un ambiente sociale che al momento della redazione stessa doveva essere molto aperto e vicino alla Comunità ebraica, l'identificazione città-popolo (tutti i popoli e di contro la *natio* barese), l'accentuazione della misericordia come massima virtù morale, sono tutti spunti che ci riportano allo stile e ai contenuti della *Meghillàṭ Aḥimà'az,* e, parimenti, ci indicano l'estrema affinità di questa composizione con motivi analoghi, diffusissimi nella letteratura bizantina e alto-medievale latina.

Ma se si volesse giudicare a rigor di termini, in base alla sistematicità di una dottrina o di un testo scritto, sarebbe molto facile giungere alla conclusione che — prima del tredicesimo secolo — una tradizione filosofica giudaico-italiana è praticamente inesistente, specialmente se paragoniamo la situazione al quadro che — proprio in questo campo — si andava disegnando nei grandi centri della Spagna araba e del Nord Africa. Se c'è una tradizione

culturale ricca di pensiero, ma dichiaratamente *asistematica*, questa è centrata nell'esegesi talmudica, e nella continuazione, secondo schemi molto antichi, della tarda letteratura midrašica.

Quest'ultima viene ripensata, o meglio rievocata, in chiave platonica o neoplatonica: gli aspetti dichiaratamente neoplatonici che ritroviamo nel *Commento all'Opera della Creazione* di Šabbetài Donnolo (e, forse, nel Commento alla Bibbia di Abrahàm Ibn 'Ezrà', commento che in gran parte venne redatto durante il soggiorno dell'autore in Italia), ci rimandano ad un'eredità di pensiero che trascina con sé i segni di una indubbia arcaicità.

Emanazionismo, accentuazione dell'inconoscibilità dell'Uno che è al di là di ogni definizione, un mondo ideale, paradigmatico ed eterno sul cui modello venne strutturato e configurato il mondo sublunare, che rispecchierà quindi il mondo divino, l'eternità dell'anima che distaccatasi dalla luce spirituale del soprammondo è destinata a tornarvi; il determinismo astrale e la mancanza di una *fisica* sviluppata e articolata e, di contro, l'ampio spazio che viene dato all'astrologia: queste le caratteristiche più appariscenti dell'opera del Donnolo, caratteristiche che ci riconducono al mondo tardo ellenistico, al sostrato ideologico della tradizione letteraria del *Midràš*, a contatti con la Patristica e il mondo cristiano orientale, piuttosto che con il *milieu* culturale, ben più razionalista, aristotelico e naturalista, della Spagna musulmana e dell'Africa settentrionale.

Questi indici, queste caratteristiche, avvicinano la tradizione italiana a quella renano-aškenazista e, riferendosi a epoche così remote, giustificano il presupposto di una tradizione ideologico-culturale che accomuna l'ebraismo europeo, Spagna e Provenza escluse. Ora questa tradizione culturale, in cui la componente strettamente filosofica era in sostanza marginale, si sconvolge e si spezza drasticamente con l'apparire di Federico II sulla scena storica d'Italia, e, contemporaneamente, viene a coincidere con quel periodo che nelle storie della filosofia fu definito come *il ritorno di Aristotele in Occidente*. Concomitanza di fatti che, nel caso specifico dell'Italia ebraica, va ben tenuta presente.

Grazie alla politica culturale di Federico, e conformemente a quelle che erano le direttive ideologiche della corte, verrà spezzata la vecchia tradizione dell'ebraismo italiano, così come appariva soprattutto in Italia Meridionale. L'imperatore, servendosi di elementi di importazione, di traduttori e di filosofi nel più pieno senso della parola, provenienti dalla Spagna e dalla Provenza, promuoveva la diffusione di una nuova ideologia e di nuovi intenti educativi che, in un primo tempo, sconvolgeranno gli ebrei dell'Italia Meridionale e da costoro saranno sentiti come rivoluzionarî. Ma, e ciò non andrà dimenticato, il processo di riforma di cui Federico è *magna pars* rispecchia il movimento ideologico che, in quel momento storico, coinvolge tutta l'Europa, ed è comune a tutte le *élites* culturali europee, a tutte le università europee.

Voluta per fini ben precisi, imposta senz'altro dall'alto, la riforma ideologica del tredicesimo secolo consisterà nel trapiantare in Italia i metodi e i

testi di insegnamento che erano allora correnti tra gli ebrei di Spagna. Federico vede negli intellettuali ebrei dei sudditi docili, facili ad essere manovrati in chiave dottrinale e in chiave economica. E, per le *élites* culturali ebraiche, questa riforma significherà soprattutto l'accettazione più completa della dottrina di Mosè Maimonide e degli indirizzi filosofici della scuola del Maestro di Cordova. Proprio in Italia i filosofi e traduttori operanti a corte vedranno sé stessi come i discepoli diretti del Maestro, come i depositarî autentici e ufficiali della sua dottrina, essoterica ed esoterica. La venuta a corte di Ja'aqòv Anatoli, genero del traduttore della Guida, Šemu'èl Ibn Tibbòn, la sua attività come collaboratore di Michele Scoto nella traduzione dall'arabo di testi di filosofia, la continuità della scuola da lui fondata, in cui saranno attivi il figlio Anatolio e Mosè da Salerno, la collaborazione e l'appoggio di Federico prima e di Manfredi e di Carlo d'Angiò poi, getteranno le premesse pratiche da cui si svilupperà una tradizione filosofica che sarà caratteristica degli ebrei d'Italia. Pur cercando di evitare un discorso troppo tecnico (la Scolastica, in fondo, è essenzialmente un complicatissimo virtuosismo tecnico), sarà bene indicare gli argomenti, i motivi e i metodi che furono al centro degli interessi di questi filosofi di Corte, motivi e metodi che verranno trasmessi all'Italia ebraica dei secoli seguenti.

Nella sua raccolta di sermoni, *Il pungolo dei discepoli*, Anatoli si rifà alle dottrine dei due filosofi più famosi e più recenti che, sul finire del dodicesimo secolo, avevano rappresentato la *via spagnola* all'aristotelismo: Mosè Maimonide e Averroè, mentre solo raramente darà qualche cenno sulla vecchia tradizione avicennistica. Discepolo del Tibbòn, che a sua volta si considerava il vero erede del Maimonide, Anatoli ne continua la missione, diffondendo l'aristotelismo e l'interpretazione che all'aristotelismo davano Maimonide, Averroè e lo stesso Tibbòn. E in questo senso, la sua attività dottrinale coincide con l'indirizzo ideologico che è favorito e appoggiato da Federico. Si tenga presente che il Tibbòn è il primo averroista ebreo, ed è il primo a diffondere tra gli ebrei del suo tempo le tesi fondamentali dell'averroismo, quando queste tesi erano ancora fresche di calamo. E, come è noto, sarà proprio la corte ad incaricare Michele Scoto, chiamato amichevolmente da Anatoli *il sapiente col quale mi unii*, di tradurre in latino, con l'aiuto di questi, i commenti di Averroè alle opere di Aristotele. La corte fridericiana mostra dunque di star dietro ad un'iniziativa che viene rivolta contemporaneamente ai dotti e ai filosofi, siano essi ebrei o cristiani.

Dietro i motivi ideologici proposti dall'averroismo (e in una certa misura dell'avicennismo che, pur essendo recepito *insieme* all'averroismo, già allora comincia ad apparire fuor di moda), dietro l'attività volta a diffondere la *Guida dei Perplessi* di Mosè Maimonide, esiste una volontà politica e culturale che s'identifica con la figura dell'imperatore. L'accettazione delle interpretazioni che venivano date al testo di Aristotele nelle scuole di Spagna, comportava l'accettazione dell'averroismo politico, che avrebbe visto l'imperatore al centro di una società razionale e ordinata, di cui Federico stesso sarebbe stato il

simbolo concreto. Società in cui il compito di ogni singolo sarebbe consistito nel prender parte all'attuazione di un unico Intelletto, o, meglio, all'attuazione della razionalità insita in tutte le cose; di cooperare, grazie alla collaborazione cosciente da parte di ciascun membro di questo grande impero universale, all'attuazione della *scienza in potenza*, che si andava manifestando in quella data epoca storica. E, in questo caso, è senz'altro superfluo ricordare quanto Dante, appena tre generazioni dopo, sarà vicino a questa concezione.

Sull'accettazione della metafisica, della cosmologia, della morale e della politica artistoteliche, viste attraverso i commenti di Averroè e attraverso il filtro della *Guida dei Perplessi*, viene ad innestarsi l'intricata matassa dei problemi che potremo chiamare *fideistici* o teologici, problemi che si troveranno ora al centro dell'interesse dei pensatori ebrei italiani, formatisi alla scuola del Tibbòn e di Anatoli. Il tentativo di conciliare la rivelazione con le verità di ragione, i problemi classici del credente: l'anima, creata ma destinata a non perire, il premio e la ricompensa dopo la morte, e con questi la giustificazione delle opere (le miswòṭ), la creazione *ex nihilo* o, all'opposto, l'eternità del mondo, o una creazione mediata attraverso una serie di passaggi e di entità intermedie, l'accettazione della fisica aristotelica, ancora parzialmente operante, sono questi, in sostanza, i problemi scottanti a cui tenta di dare una risposta la scuola italiana, o meglio, che la scuola italiana tenta di risolvere, servendosi della *Guida dei Perplessi* e dei commenti filosofici al testo scritturale, composti dai discepoli del Maimonide. E in quanto ai metodi: lo studio del Trivio e del Quadrivio, della Fisica e della Metafisica aristoteliche, che saranno considerati come altrettanti gradini, ascendendo i quali l'uomo potrà giungere all'acquisto degli intelligibili e all'attuazione, anzi all'unione, alla *copulatio*, con l'Intelletto Agente, preposto dalla Causa Prima al governo del mondo sublunare. Accanto a quelle discipline, sarà motivo dominante nei loro trattati l'interpretazione allegorico-filosofica, unica ritenuta valida, di tutta la Scrittura, interpretazione che, introducendo in toto il sistema artistotelico fin entro le più intime trame di questa, avrebbe dovuto portare a una completa identificazione tra il *verbum rivelato*, e quelli che, con linguaggio tecnico, venivano definiti i *Segreti della Guida* o le *Intenzioni riposte della Guida*. Visto in questa prospettiva il trattato maimonideo sarebbe apparso come il *vero* commento alla Scrittura; d'altro canto, interpretando filosoficamente la Scrittura grazie alla conoscenza del codice dei simboli usato dal Maimonide nella Guida, sarebbe stato possibile ai discepoli giustificare razionalmente le verità di fede. Che nell'opera maimonidea la fede è soltanto il punto di arrivo finale, una forma più elevata di ragione, a cui si perviene dopo che si è passati attraverso tutti i gradi della conoscenza.

* * *

Lo studio delle opere dei filosofi ebrei nell'Italia del tredicesimo secolo ci permette di rilevare un'altro fenomeno; la rivoluzione che ebbe luogo in conseguenza dell'accettazione del razionalismo fideistico maimonideo (e almeno

in chiave *fideistica* fu interpretata la *Guida* da Anatoli, da Mosè da Salerno e, poco dopo, da Hillèl ben Šemu'èl da Verona) non esprimeva soltanto le direttive della corte fridericiana, ma veniva a coincidere con la propaganda ideologico-dottrinale, svolta dall'Ordine domenicano in Italia. Qui i domenicani, a differenza di quanto intesero fare per *diffondere la fede* tra gli ebrei di Spagna, trovarono proprio nella *Guida* del Maimonide e proprio nei suoi discepoli italiani, un alleato e dei collaboratori. La tendenza razionalistico-moderata, la volontà di conciliare fede e ragione, di contrapporsi ai nemici della filosofia e di Aristotele e, nello stesso tempo, di accettare parzialmente l'averroismo, in quanto si considera possibile seguire l'interpretazione che Averroè dava alla filosofia di Aristotele, senza che ciò fosse nocivo per le verità rivelate — in quell'epoca sono caratteristiche, a un tempo, dei maestri dell'ordine domenicano (primo tra tutti il massimo loro esponente, frà Tommaso d'Aquino) e dei seguaci della scuola maimonidea in Italia. Visti in questa prospettiva si spiegano perfettamente gli indirizzi filosofico-dottrinali, o, meglio, propagandistico-ideologici di Mosè da Salerno intorno alla metà del Duecento e, poco più tardi, di Hillèl ben Šemu'èl da Verona. Mosè da Salerno (m. 1279), alunno di Anatoli, commenta la *Guida* con intenti logico-nominalistici, e ne mette a raffronto la terminologia con quella degli scolastici cristiani. Il lavoro esegetico sulla *Guida* viene svolto in collaborazione col domenicano Nicolò da Giovinazzo, e con i maestri che erano attivi nello *Studium* napoletano; tra gli altri suoi interlocutori troveremo Pietro d'Ibernia, il maestro di logica di Tommaso d'Aquino. Lo scopo di questa collaborazione, che è favorita dalla corte, ma che, poco dopo, all'epoca di Hillèl, sarà favorita anche dalla Curia, è ben chiaro: si ricercano nella Guida spunti, soluzioni e soprattutto una metodica esegetica da applicare alla Scrittura, soluzioni e metodica capaci di promuovere nei circoli dei *clerici* e nell'ambito delle Università, un aristotelismo moderato e, per così dire, fideistico, equidistante dal rifiuto totale della filosofia o dall'accettazione delle conseguenze estreme che avrebbe imposto un'averroismo ortodosso e consequente.

Chi rappresenterà nella forma più piena questo indirizzo e ne accentuerà il carattere moderato (si badi bene un indirizzo chiaramente *italiano*) sarà Hillèl ben Šemu'èl da Verona, che nelle sue *Retribuzioni dell'anima* (*Tagmulè ha-nèfeš*) inserirà ampi brani del *De Unitate Intellectus contra Averroistas* di Tommaso. Hillèl, nell'interpretare la Bibbia, userà soluzioni tomistiche, e si servirà della dottrina dell'anima tomistica per aggiornare e controbattere le tesi averroistiche che, postulando un unico Intelletto, possibile e separato, Uno e universale per l'umanità tutta, venivano a negare la sopravvivenza dell'anima individuale dopo la morte. Trasferitosi da Capua a Forlì nell'ultimo scorcio del secolo— Hillèl che è, paradossalmente, il primo tomista ebreo, combatte, sul piano ideologico-politico, a favore di Mosè Maimonide, pur intendendo smorzare alcune conclusioni eccessivamente razionalistiche a cui era giunto il Maestro. Così si troverà a dover fronteggiare tanto l'estremismo anti-filosofico dei circoli ortodossi francesi che facevano capo a Salomone Petit, quanto gli

averroisti estremisti ed ortodossi, ebrei e non ebrei, che tra il 1270 e il 1280 avevano portato lo scompiglio ideologico nelle Università e nei circoli clericali.

* * *

Sempre nell'ultimo scorcio del tredicesimo secolo nasceva la scuola romana, che, ai suoi inizi, si trovò in polemica con Rabbì Hillèl. Scuola che ebbe come fondatore e maestro Zerahijàh ben Šealṭi'èl Hen, attivo a Roma dopo il 1280; qui egli fondò una scuola *maimonidea.* La tradizione ideologico-culturale degli ebrei di Roma, fino a quel momento, aveva mantenuto un carattere nettamente italiano; ruotante intorno alla famiglia degli *'Anavìm* (delli Mansi), l'élite culturale romana si era occupata soprattutto di esegesi talmudica e di poesia liturgica. Per i ricchi banchieri romani la filosofia, lo studio sistematico del Trivio e del Quadrivio, erano una novità. Per costoro Zerahijàh, emigrato a Roma dalla Spagna, traduce buona parte dei commenti di Averroè al *Corpus* aristotelico, e da Zerahijàh i giovani alunni romani del Maimonide impareranno a commentare la Bibbia in chiave filosofica, secondo la tradizione e i metodi che erano già stati di Šemu'èl ibn Tibbòn, di Anatoli e di Mosè da Salerno. Ma — data l'educazione speculativa ricevuta in Spagna — essendo meno vincolato a un'aristotelismo scolastico di quanto lo fosse il suo antagonista e interlocutore Hillèl, Zerahijàh, nei suoi commenti filosofici al libro di Giobbe e ai Proverbi, pur aderendo a molte tesi averroistiche, ripropone senza apparente contrasto i vecchi motivi della metafisica neoplatonica ed emanatistica, quali l'ipostasi di una Scienza Divina, tramite la quale Dio creò il mondo, e una concezione del tempo che non sarà la misura del moto secondo il prima e il poi, come voleva Aristotele, ma che, neo-platonicamente, verrà definito *il riflesso mobile dell'eternità immobile.*

Siamo ora testimoni del definitivo inserimento del gruppo più dichiaratamente *italiano* degli ebrei della Penisola nella tradizione filosofica maimonidea, in un contesto capace di unire insieme, senza confini troppo netti e senza una perfetta consequenzialità, tomismo e aristotelismo moderato, averroismo e emanazionismo neo-platonico. Jehudàh e Immanuèl Romano e i loro immediati discepoli, adatteranno questa tradizione filosofica composita alle esigenze ideologiche dell'ambiente culturale italiano, entro cui operano. Soprattutto il primo — filosofo e soltanto filosofo — sembra ricostruire e ripetere il triangolo *corte, clerici scolastici, ebrei dotti e traduttori*, che aveva caratterizzato l'operare di Mosè da Salerno e di Anatoli, sul piano delle scienze fisiche, della logica, della speculazione astratta e della propaganda ideologica. Se questi ultimi avevano trovato in Federico e in Manfredi dei patroni interessati alla realizzazione di una politica culturale ben precisa, e in Michele Scoto e in Nicolò da Giovinazzo dei collaboratori o dei *partners* che si servivano dei loro medesimi testi per diffondere una ideologia comune, sarà ora Jehudàh Romano a trovare un patrono in Roberto d'Anjou, re di Napoli, e una collaborazione ideologica e dottrinale con gli scolastici del XIV secolo operanti in

Italia; egli si identificherà dunque con la corrente albertino-tomista e con l'agostiniano Egidio Colonna, che nei primi anni del quattordicesimo secolo si considerava consequente erede di quell'indirizzo. Grazie al mecenatismo interessato di Roberto, Jehudàh Romano potrà tradurre in ebraico le opere di Alberto, di Tommaso, di Egidio, di Alessandro Minorita e di Angelo da Camerino — tutte circolanti in Italia —, ne approfondirà i temi e le sottoporrà ad un raffinato esercizio dialettico-esegetico per adattarle al testo biblico e della liturgia ebraica, proprio come avevano fatto i suoi predecessori, seguendo le orme del Maimonide. E ciò in quanto questi trattati erano considerati da Jehudàh come il punto di arrivo dell'indagine scientifico-filosofica a cui erano pervenuti i dotti del suo tempo, come *testi base*, capaci di dare un contenuto rigorosamente razionale ai testi rivelati, alla liturgia e alla prassi giornaliera delle miswòṭ. Così facendo, Jehudàh si identifica in pratica con gli indirizzi filosofici diffusi in Italia, mostrandosi lontano dallo scotismo e dall'ockhamismo, allora di moda alla Sorbona. Chi ne legge le opere originali, le osservazioni poste in margine ai testi che tradusse, le postille aggiunte ai trattati degli scolastici che abbiamo citato, chi legge i suoi commenti filosofici alla Bibbia e alla liturgia, chi è disposto ad affrontare la lettura dei commenti alla Bibbia e delle *Meḥabberòṭ* del suo discepolo e cugino Immanuele (il poeta ebreo che si ispirò a Dante), non può non stupirsi nello scoprire l'identità delle fonti, l'identità dello sfondo ideologico e la comunanza dei problemi, affioranti da quei testi, con quanto affiora dai testi tecnico-filosofici o dalle opere di indirizzo ideologico-moralistico dell'epoca, quali il *Tesoro* e la *Rettorica* di Brunetto Latini, il *Convivio* di Dante, l'*Acerba* di Cecco d'Ascoli, la letteratura medico-filosofica e le dottrine psicologiche, astrologiche e cosmologiche di un Ristoro d'Arezzo, di un Guido Bonatti, di un Pietro d'Abano e di un Taddeo Alderotto. Jehudàh è un maestro del metodo scolastico, metodo che egli possiede a meraviglia, non meno, anzi meglio degli scolastici italiani del suo tempo; egli continua la tradizione maimonidea adattandola alla problematica del suo tempo, mettendone parimenti in rilievo quegli aspetti che saranno caratteristici dell'Italia preumanistica e umanistica; aspetti che, a ragione, sono stati definiti averroistico-naturalistici da un lato e mistico-averroistici dall'altro. E — si badi bene — questa linea di pensiero, di cui Jehudàh sarà il maggior rappresentante, si rivela in Italia — paradossalmente — nascendo da una volontà concordistica (fede e ragione coincideranno) e da una impostazione politico pragmatistica (le verità di fede potranno coincidere o trovarsi in contrasto con la verità di ragione, purché le premesse astratte di alcune conclusioni politiche non inducano ad atti lesivi o ad interferenze volte a minare la struttura concreta dello Stato, nel cui ambito il filosofo vive ed opera, anzi condurranno di proposito al più completo disinteresse da parte del filosofo per l'attività politica).

Jehudàh e 'Immanu'èl Romano segnano la maturità della scuola romana, giunta alla piena coscienza di sé entro un arco di tempo brevissimo: tra il 1280 e il 1325 costoro furono capaci di assimilare e di far proprie le opere

del Maimonide e dei suoi discepoli, quelle di Averroè e i vecchi testi di indirizzo emanatistico-neoplatonico, e, infine, i trattati e i commenti dei grandi nomi della scolastica cristiana, con la sola esclusione delle opere di Duns Scoto e di Guglielmo di Ockham.

Così facendo, la scuola romana dà forma e consistenza a quella che per almeno due secoli sarà la figura del dotto-medico italiano, del *filosofo naturale* che, nello stesso tempo, è anche banchiere e commerciante. Ma, da ora in poi, in mancanza di due delle tre componenti del triangolo di cui s'è parlato poc'anzi (il re o l'imperatore, il clerico-universitario, l'ebreo filosofo-traduttore) sarà solo l'ebreo a tenersi scrupolosamente fedele ad una tradizione speculativa, che si rivela poco dinamica nel suo complesso. Sarà appunto l'ebreo a volerla continuare, questa tradizione, nell'Italia umanistica del tardo Trecento e del Quattrocento.

* * *

I filosofi ebrei italiani accentueranno alcuni motivi che, scaturiti dalle pagine della *Guida* e dai commenti di Averroè ad Aristotele, verranno recepiti nelle scuole, nelle Università e nei circoli colti dell'Italia centro-settentrionale, soprattutto a Firenze e a Padova.

L'aspetto più importante — storico-culturale e non soltanto tecnico-filosofico — di questa tradizione sarà l'aver trasmesso, o di aver collaborato alla trasmissione, di una serie di motivi che caratterizzeranno l'umanesimo italiano e il pensiero rinascimentale. Anche in questo caso è possibile solo far cenno ad alcuni di questi motivi, mentre la trattazione approfondita della loro diffusione richiederebbe una lezione a sé: uno di questi sarà l'averroismo, a un tempo mistico e politico (mi si perdoni il paradosso), accettato e diffuso tra gli ebrei durante il Quattrocento italiano. Averroismo che è mistico in quanto considera fine ultimo dell'uomo l'*imitatio Dei* e la *copulatio* con l'Intelletto Agente, l'ultima delle sostanze separate, e in quanto fa sua — platonicamente — l'idea di una entità universale astratta che rivela la sua natura immateriale nell'atto conoscitivo. L'uomo potrà dunque giungere — conoscendo — all'unione con un soprammondo ideale, separato dalla materia; estremo razionalismo che colora di misticismo il punto di approdo dell'atto conoscitivo. L'altro sarà *l'averroismo politico,* che si esprimerà con l'accettazione della realtà politica e della contingenza politica del momento da parte del filosofo e dell'uomo di scienza. I pensatori ebrei di quest'epoca non si sentiranno a disagio quando, pur spiegando il mondo in termini razionalistici e naturalistici, pur inserendo il cosmo entro l'ordine inflessibile delle leggi di natura, parleranno nello stesso tempo di verità di fede altrettanto valide, verità che mettono in seconda linea lo scopo pratico di spiegare il reale, essendo scopo principale dell'uomo la conoscenza di un altro piano del reale, quello dell'Ente razionale e astratto da cui provengono le leggi di natura. Sarà possibile per costoro parlare in termini puramente naturalistici e razionali dell'anima, delle sue potenze e della sua struttura, del mondo fisico, del cosmo e

delle regole logiche che governano il pensiero, e poi elevarsi nella meditazione, isolarsi misticamente nella solitudine dei loro studioli.

Altri motivi caratteristici di questa tradizione saranno la dottrina della profezia, l'interesse per l'astrologia e l'astronomia e, all'opposto, un quasi totale disinteresse per i problemi di fisica e metafisica. Nelle opere di costoro acquisterà grande rilievo l'analisi della figura del profeta, che ai loro occhi si disegnerà come quella di un perfetto filosofo. Il profeta, primo tra tutti Mosè, dopo aver acquisito tutte le scienze, prima riesce a tramutare le immagini in concetti astratti e poi, di nuovo, i concetti astratti in immagini. La capacità di rendere concrete e palpabili le verità astratte per poterle trasmettere all'uomo comune gli permetterà di agire all'interno del conglomerato sociale entro cui vive *per natura* e di aiutare così l'umanità ad avvicinarsi al raggiungimento del suo fine ultimo: la perfezione e l'attuazione — intesa in termini aristotelici — del genere umano. Vate inspirato, il profeta-filosofo sarà capace di estrarre dal testo rivelato le infinite e inesauribili verità in esso contenute, verità sempre nuove che affiorano in ogni generazione; interpretato in questa luce il testo biblico trascenderà le verità contingenti, diverrà — stavolta neoplatonicamente — un testo perennemente aperto, una fonte che rinnova e si rinnova, esprimendo incessantemente e infinitamente il reale.

* * *

Entro i termini stabiliti della scuola romana è possibile parlare di una tradizione filosofica degli ebrei in Italia. Ma, più che filosofica sarà questa una tradizione culturale, e sarà dovuta a un sistema di insegnamento fisso divenuto comune tra gli Ebrei e all'appartenenza ad un certo strato sociale.

Accanto allo studio della Bibbia, dell'ebraico e della *Halakhàh*, il figlio del banchiere ebreo, a partire dalla seconda metà del XIV^0 secolo, viene addestrato a divenire medico e *philosophus naturalis*. Questo addestramento comporterà la perfetta conoscenza delle arti del Trivio e del Quadrivio, la conoscenza di tutto Aristotele, letto e studiato insieme al commento di Averroè, della *Guida* del Maimonide e dei suoi principali interpreti: quelli di scuola italiana, che già ricordammo, e quelli di scuola franco-spagnola, quali Levi ben Geršòn, l'Efodi e il Narboni. Significherà da un lato essere un razionalista misticheggiante (la dottrina dell'unione e la *mors osculi!*) e un suddito rispettosissimo che accetta l'autorità del principe, anzi coadiuva il principe nel suo intento di tenere lo stato ordinato, e nell'intento di favorire un cenacolo di dotti che dia lustro al suo governo. Significherà — come dicemmo — mostrare notevole indifferenza per la problematica logico-nominalistica, indifferenza che si accompagna ad una accettazione pressoché totale della metafisica aristotelica, ed a una indifferenza ancor più grande per i problemi di fisica.

Sono questi i motivi e gli interessi che è dato ritrovare negli scritti e nei trattati dell'ebreo italiano colto del tardo Trecento, ma soprattutto del Quattrocento e del Cinquecento. Mosè da Rieti, Jehudà Messer Leòn, alcuni

tra quei filosofi ebrei che collaboreranno con Pico della Mirandola, e che — non diversamente da Pico — cercheranno di conciliare Aristotele e Platone, pensiero classico e rivelazione giudeo-cristiana. E, più tardi, Ovadiàh Sforno e la schiera di traduttori cinquecenteschi che sarà *magna pars* nella rielaborazione e nell'edizione del *Corpus Averroistico* da loro stessi tradotto a volte in latino, ma sulla base delle vecchie e fedeli tradizioni ebraiche. Tutti costoro non si scosteranno da questi temi e da questi indirizzi. Gli ebrei colti dell'epoca si considereranno allievi del Maimonide, e continueranno a raffrontarne le dottrine e le conclusioni, soprattutto in metafisica, con quelle di Averroè. Saranno dei perfetti averroisti, ma la loro fedeltà al Commentatore non creerà nell'animo loro un contrasto tra le conclusioni razionalistiche che comportava l'averroismo e la loro fede nella Rivelazione e nell'intervento dell'Uno e della Causa Prima nelle vicende terrene dell'Umanità. Il ricco banchiere ebreo, che è anche l'esponente della cultura ebraica in Italia sarà — in un certo senso — un personaggio dalla doppia personalità. Da un lato sarà un perfetto figlio del suo tempo: ragionerà in termini naturalistici e razionalistici, sarà capace di destreggiarsi in tutte le arti del Quadrivio, coltiverà l'astronomia e l'astrologia e, come figlio del suo tempo, sarà capace di dare un contributo alla cultura della società entro cui vive, anche se i temi che affronterà e che rappresenterà saranno sempre tradizionali e verranno espressi in termini di scuola. D'altro canto, nelle lunghe ore di studio e di meditazione, che la struttura sociale nel cui ambito viveva era capace di donargli ampiamente, oppure giunto a maturità e vecchiezza, l'ebreo colto di quell'epoca vivrà questa esperienza misticheggiante, cercando di dare un valore metafisico alla attività intellettuale a cui si dedica, alla preghiera e alla meditazione, che egli considera come un atto che, già in questa vita, lo solleva al livello dell'eternità e gli fa acquisire la vita eterna. Costui crederà nell'ordine immutabile degli astri, nella loro influenza sulle vicende terrene, nel particolare *status* che l'ordine cosmico a cui è preposta la Causa Prima, ha stabilito per il popolo ebraico, crederà alla potenza erompente della preghiera, capace di infrangere il determinismo cosmico, crederà nella verità inesauribile e infinita che in ogni generazione il filosofo e il profeta sono capaci di estrarre dal testo rivelato.

Questi temi accompagneranno fin sulla soglia del Seicento i pensatori ebrei d'Italia, mentre un brusco trauma andava sconvolgendo la storia dell'Ebraismo italiano: la tradizione Cabbalistica che, come conseguenza dell'espulsione dei suoi principali portavoce e rappresentanti dalla Spagna che ora approdavano in Italia, avrebbe di nuovo messo in discussione gli indirizzi ideologici e culturali degli ebrei della Penisola.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Mancando un'opera d'insieme sulla storia delle correnti di pensiero, diffuse tra gli ebrei d'Italia nel Medioevo, si rimanda il lettore alle monografie qui sotto elencate.

G. SERMONETA, *La dottrina dell'intelletto e la « fede » filosofica di Jehudàh e 'Immanu'èl Romano*, in *Studi Medievali*, Serie Terza, VI, II (1965), pp. 3-78.

——, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII⁰ secolo*, in *Lessico intellettuale europeo, Centro di Ricerca del C.N.R.*, Roma 1969, pp. 1-565.

——, Mosè da Salerno e Nicolò da Giovinazzo commentano la *Guida dei Perplessi* di *Mosè Maimonide*, in *Iyyiùn, A Hebrew Philosophical Quarterly*, nr. 20, 1-4, pp. 212-240 (in ebraico).

——, *The Fall of Angels*, in *Scritti in Memoria di J. Friedmann*, Jerusalem 1974, pp. 155-186 (in ebraico).

——, *Le « artes liberales » nella società ebraica del Medioevo*, in *Town and Community, The Historical Society of Israel*, Jerusalem 1967, pp. 249-259 (in ebraico).

——, *Il Commento all'Opus Creationis di Jehudàh ben Mošèh Romano e le sue fonti*, in *Fourth World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, II, pp. 341-343 (in ebraico).

——, *Pour une histoire du Thomisme Juif*, in *Mediaevalia Lovaniensia, Aquinas and Problems of his time*, Series I, Studia V, Leuven-Hague 1976, pp. 130-135.

——, *La critica di Šemu'èl Ibn Tibbòn alla dottrina degli intelletti separati di Mosè Maimonide*, in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, III, Jerusalem 1977, pp. 315-319.

——, *Sancti Thomae de Aquino Opusculum de Ente et Essentia a Rabbì Jehudàh ben Mošèh ben Dani'èl Romano primum hebraice redditum* (saec. XIV⁰ incipiente). Nunc primum edidit, introductionemque addidit G. Sermoneta, Hierosolymis 1978.

——, *Federico II⁰ e il pensiero ebraico nell'Italia del suo tempo*, in *Atti della settimana di studî su Federico II⁰ e l'arte del Duecento italiano*, Roma 1978, pp. 393-407.

——, *Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino (riflessioni sul « Commento all'Opera della Creazione di Rabbì Šabbetài Donnolo »)*, in *Settimane di studio del Centro Italiano di Studî sull'Alto Medioevo*, XXVI, 1980, (*Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*), vol. 2, pp. 867-935.

——, *Jehudàh ben Mošèh ben Dani'èl Romano, traducteur de Saint Thomas,* in *Hommage à Georges Vajda,* Études d'historie et de pensée juves, Louvain 1980, pp. 235-262.

——, HILLÈL BEN ŠEMU'ÈL DA VERONA, *Trattato sulle Retribuzioni dell'anima,* ed. critica, introduzione e commento a cura di G. Sermoneta, Israeli Academy of Sciences, 1980 (in ebraico).

A. RAVITZKY, *The Thought of R. Zerahijàh ben Isaac ben Shealtiel Hen and the Maimonidean - Tibbonian Philosophy in the 13th Century,* Theses submitted for the Degree Doctor of Philosophy, Jerusalem 1977 (in ebraico).

FRANCO MICHELINI TOCCI

DOTTRINE « ERMETICHE » TRA GLI EBREI IN ITALIA FINO AL CINQUECENTO

Una necessaria considerazione preliminare riguarda il significato da attribuire alla parola « ermetismo ». Questo termine andrà inteso non nel senso di una discendenza storica dalla letteratura del *Corpus hermeticum*, ma nel senso di un riferimento morfologico a un insieme di dottrine connesse fra loro come l'astrologia, l'alchimia, la magia e un tipo di misticismo che chiamerei « visionario » e « profetico » per distinguerlo tipologicamente da quello apofatico della tradizione cristiana pseudo-dionisiana e da quello più propriamente speculativo e teosofico, tipico di una parte notevole dei cabalisti. A questo dunque mi atterrò, con una sola eccezione.

Il primo autore medievale di rilievo che si presenta all'attenzione, da questo punto di vista, è Šabbětay Donnolo. Il pensiero di Donnolo è stato recentemente studiato, con la profondità che gli è abituale, da G. Sermoneta [1]. Io qui vorrei parlare, come in parte ho già fatto altrove [2], soltanto di un aspetto minore del suo pensiero, e in particolare di un elemento astrologico, che può gettare una certa luce sulle sue ascendenze dottrinarie indirette. La dottrina astrologica di Donnolo segna un momento di particolare interesse nella storia dell'astrologia ebraica. Insieme alla *Barāytā dě-Šěmū'ēl,* che è la sua fonte maggiore, Donnolo rappresenta quel momento intermedio che vede, prima, i non molti elementi recuperabili nel *Talmūd* e nei più antichi *midrašīm* e, dopo, con l'inizio del sec. XII, l'astrologia d'influenza araba, che domina l'opera di tutti gli astrologi ebrei successivi, compreso il maggiore tra essi, e cioè Abrāhām ibn 'Ezrā'. Nel complesso, la *Barāytā dě-Šěmū'ēl* e Donnolo mostrano un pensiero astrologico strettamente dipendente da quello greco-bizantino. Nel nominare le proprie fonti, il nostro autore cita, oltre ai greci, anche indiani e babilonesi, ma si tratta del repertorio abituale in citazioni del genere. Un riferimento

---

[1] G. SERMONETA, *Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'occidente latino (riflessioni sul « Commento al Libro della creazione » di Rabbì Sabbetài Donnolo)*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo,* 26), II, Spoleto 1980, pp. 867-925.

[2] *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli,* XLI (1981), pp. 63-66.

più preciso al nome del proprio maestro (Bagdaš) sembra corrotto e quindi non ci aiuta molto, ma qualche deduzione può trarsi da quanto apprendiamo sulla figura del Drago (in ebraico *tĕlī*). Secondo uno studio del Furlani[3], il termine ebraico *tĕlī* deriva dal babilonese *attalū,* dal quale verrebbero anche le forme mandea (*tālyā*), siriaca (*attalyā*), e greca (ἀθάλια). Ciò dunque testimonierebbe a favore di un'origine semitica del nome del Drago e, più in particolare, di un'origine connessa, come sempre secondo il Furlani indicherebbe la radice, ad un'idea di negatività o di pericolosità.

Mentre nelle menzioni più antiche che di esso abbiamo il Drago sembra essere soltanto l'omonima costellazione circumpolare, in prosieguo di tempo esso sembra designare l'asse celeste (come, in ambiente ebraico, risulta dai *Pirqē dĕ-R. Eli'ezer*)[4] e poi la linea dei nodi, cioè la sinusoide che unisce i punti in cui l'orbita lunare attraversa l'eclittica (quest'ultima identificazione è già attestata in Tertulliano[5] e, curiosamente, come nota lo Sharf[6], essa in Donnolo non esclude l'altra, quella del Drago come *axis mundi,* apparentemente incompatibile). In quanto linea dei nodi, il corpo del Serpente o Drago astrale è visto come disposto in posizione circolare con la testa che segue subito la coda, immagine molto vicina, se non identica, a quella dell'*ourobóros,* il serpente che tiene in bocca la propria coda. Fin qui, all'incirca, i precedenti. Ma ecco che in Donnolo ci troviamo di fronte a molti elementi in più, tali da costituire una vera e propria particolare dottrina. Per Donnolo il Drago ha qualcosa di misterioso e di sacro e un'importanza straordinaria perché, trovandosi nella sfera mediana, quella del sole, ed essendo fatto di acqua e di fuoco, ha il governo di tutti i movimenti delle sfere e anzi è egli stesso che fa muovere con la propria energia i corpi celesti. Donnolo dice di conoscere una dottrina sul Drago contenuta in antichi libri non meglio precisati e sembra dolersi del fatto che al tempo suo presso gli Ebrei tale dottrina non fosse più nota. Di che mai poteva trattarsi? Gli unici elementi possiamo trarli da questo passo:

> « Come Dio — dice Donnolo — creò il Drago al quale pianeti, costellazioni e tutto quanto è nell'universo è collegato, e lo pose da un capo all'altro del firmamento, da est a ovest, così creò nell'uomo il bianco midollo spinale dentro le vertebre della spina dorsale, estesa dal cervello al coccige, cui sono congiunti, da ambo i lati, i dodici organi, le costole e tutte le membra del corpo. All'estremità superiore del midollo spinale è il cervello, a quella inferiore il coccige e l'innervatura degli organi sessuali. E come la testa del Drago è benefica e la coda di esso malefica,

---

[3] G. Furlani, *Tre trattati astrologici siriaci sulle eclissi solare e lunare*, in *Atti dell'Acc. naz. dei Lincei*, II (1947), p. 584.

[4] Cfr. I. Epstein, *Recherches sur le Sèfer Yeçira*, in *REJ*, XXVIII (1894), pp. 63-66.

[5] Cfr. A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 122.

[6] A. Sharf, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster 1976, p. 59.

così il vertice del midollo spinale produce il bene e la coda di esso il male »[7].

È evidente che ci troviamo qui di fronte a un preciso parallelismo tra macrocosmo e microcosmo i cui precedenti più prossimi sono stati giustamente individuati dal Sermoneta, all'interno dell'ebraismo, negli *Avōt dĕ-R. Nātān* (cap. 21). Questi, nella loro redazione definitiva, sono « di due secoli anteriori al Donnolo »[8] ma hanno a loro volta un precedente significativo in Filone[9], il quale si collega poi, in questo, con numerose correnti del pensiero greco tardo, neo-pitagoriche, orfiche, neoplatoniche, ermetiche, cristiane platonizzanti, tutte partigiane ferventi della teoria macro-microcosmica e tutte debitrici, per tale elemento, del pensiero stoico[10].

Per quanto riguarda il dettaglio, cioè la figura del Drago e il suo rapporto con il sistema spinale nel corpo umano, ho creduto di trovare dei precedenti significativi nella letteratura gnostica. Mi sembrano interessanti, in particolare, due riferimenti di Ippolito, il quale dice che per la setta dei Perati esiste un'esatta corrispondenza tra i tre principi che formano l'universo, cioè Padre, Figlio e Materia e i tre organi del corpo umano: cervello, midollo spinale e sesso. Nell'un caso e nell'altro i due elementi intermedi, cioè il Figlio e il midollo spinale sono immaginati di forma serpentina e come il serpente cosmico, o Figlio, ha per capo il Padre e per coda il mondo materiale, così la sua corrispondenza microcosmica, cioè il midollo spinale, ha per capo il cervello e per coda il sesso. Il tutto costituisce un sistema organico e funzionale perché come il Serpente cosmico-Figlio « volgendosi al Padre ne riceve in sé le potenzialità, dopodiché si volge alla Materia e questa, carente di qualità e di forma, assume in sé le idee del figlio »[11], così pure il Serpente microcosmico, ossia il midollo spinale

> « in modo segreto ed oscuro attrae a sé dal fornice cerebrale, attraverso la glandola pineale, un'essenza fluida, pneumatica, datrice di vita, ricevuta la quale, tacitamente trasmette alla materia le idee, il che significa che attraverso il midollo spinale scorre il seme e la generazione di coloro che sono generati nella carne » (*ibid.*).

L'idea non era nuova e la si ritrova tra i Greci[12], ma è nuovo il preciso accostamento macro-microcosmico, che si chiarisce ulteriormente quando, parlando dei Frigi, sempre Ippolito ci dice che essi designano il principio ener-

---

[7] A. Sharf, *cit.*, p. 58 (Testo a p. 172).
[8] G. Sermoneta, *cit.*, p. 915, n. 78.
[9] *De Opificio mundi*, § 48-51 Cfr. A. Bouché-Leclercq, *cit.*, p. 77, n. 1.
[10] *Ibid.*, p. 28.
[11] *Philosophumena*, V, 17.
[12] R.B. Onians, *The Origins of European Thought*, Cambridge 1954², pp. 118 ss.

getico universale con l'aggettivo di *caprario* (in greco αἰπόλος). Con un'etimologia fantastica, essi spiegano tale parola come « ὁ ἀεὶ πολῶν, cioè colui che girando fa girare e spinge attorno il cosmo intero. Πολεῖν significa muovere e far girare le cose: perciò, dicono, tutti chiamano poli i due centri del cielo » (*Philosoph.*, V, 8).

Questo principio, sempre secondo i Perati [13], è da identificarsi col Serpente astrale dal quale dipendono la notte, la luna, le messi, la generazione, le ricchezze, il moto e tutto quanto esiste. « Il miracolo consiste nel fatto che può essere visto nel cielo solo da coloro che possono vedere e, ciò che è incredibile per gli ignoranti, alla sommità della sua testa si mescolano volta a volta l'occidente e l'oriente ». Quest'ultima precisazione, che è ripresa da Arato [14] e che sembra in parte riferirsi alla costellazione del Drago, ciò che del resto provano una serie di dati successivi, ci conferma che, nella dottrina dei Perati, abbiamo, come in Donnolo, la compresenza di elementi contraddittorî, quali l'identificazione del Drago con l'asse celeste e coi poli, ma anche con la costellazione omonima e con la linea dei nodi, come sembrano accennare, nell'ultimo passo citato, il riferimento specifico al moto della luna e la connessione con l'occidente e l'oriente puntualmente riscontrabile in Donnolo. Che cosa dobbiamo concludere? Che Donnolo abbia ricevuto direttamente influenze dalla letteratura gnostica? Questo non può essere provato e del resto non è molto importante provarlo; ma è difficile negare un rapporto almeno mediato tra il nostro autore e le teorie di ambienti gnostici, tanto più che forse è possibile fare qualche supposizione anche sull'intermediario. In uno splendido lavoro sull'interpretazione dello Zodiaco del Mitreo dell'isola di Ponza, R. Beck [15] segnala l'esistenza di una *Cosmogonia caldaica* in cui appaiono fuse in modo abbastanza armonico le diverse funzioni del Drago astrale. Il Beck pensa che i dati di questa cosmogonia siano in relazione col *Bundahišn* e, poiché la redazione finale di questa enciclopedia del medioevo persiano è da porsi nel sec. VIII, sembra chiaro che l'opera in questione non sia stata cronologicamente troppo lontana dalla *Barāytā dĕ-Šĕmū'ēl*. L'accenno di Donnolo ai Caldei, e forse anche quello al nome del suo maestro, non rendono del tutto impossibile una mediazione del genere. Quanto al rapporto di Donnolo con lo gnosticismo, non vedo, da parte mia, alcuna difficoltà nemmeno sul piano dottrinale. È vero che, come afferma Sermoneta, il pensiero di Donnolo è rigorosamente monistico e antidualistico, ma tale era, nella sostanza, anche il pensiero giudaico-gnostico. Secondo quanto si va mettendo in luce ormai da alcuni anni, tale pensiero ha, quale elemento caratterizzante, una conoscenza esoterica a carattere salvifico (Scholem) che si manifesta sem-

---

[13] *Philosoph.*, V, 16.

[14] Cfr. MIGNE, *Patrologia Graeca*, XVI, col. 3175, n. 27.

[15] R. BECK, *Interpreting the Ponza Zodiac*, in *Journal of Mithraic Studies*, I (1976), pp. 1-19; II (1978), pp. 87-147.

pre in forma di visione diretta di immagini celesti, in cui l'esperienza stessa del mistero è spesso descritta come una *Himmelsreise*. In questa letteratura il dualismo è presente in forma perfettamente accettabile ed ortodossa, non essendo, quando compare, nulla più di un'ovvia contrapposizione tra bene e male, tra *yēṣer ha-ṭōv* e *yēṣer hā-rāʿ* e, anche nei casi in cui a questo conflitto viene data più importanza, a somiglianza di quanto avviene p. es. nella letteratura di Qumran, non si parla mai di due principi coeterni e di pari dignità, essendo questa e nessun'altra l'unica condizione che permette di parlare di dualismo con qualche fondatezza. Mi rendo conto naturalmente che sto toccando un argomento controverso e che studiosi autorevoli hanno addirittura negato la possibilità che esista uno gnosticismo giudaico [16], ma in anni recenti è ben visibile una certa tendenza ad allinearsi sulle posizioni di Scholem [17] e di G. Quispel [18] su questo importante argomento. Nulla di contraddittorio, dunque, nell'ammettere che, almeno per quanto riguarda la teoria del Drago, elementi gnostici possano aver influito su Donnolo direttamente o indirettamente, senza per questo turbare la coerenza del suo pensiero monistico. Ciò che comunque merita maggiore attenzione è che con Donnolo finisce, proprio in Italia, una tradizione astrologica ebraica che aveva avuto nell'astrologia caldaica e bizantina il suo punto di forza e nella *Barāytā dĕ-Šĕmū'ēl* la sua maggiore sintesi. Quando due secoli dopo, nel 1247, proprio in Italia, Yĕhūdāh b. Šĕlōmōh Kōhēn da Toledo compone in arabo e poi traduce in ebraico l'enciclopedia *Midrāš ha-Hŏkmāh* [19], ci accorgiamo che la terminologia tecnica araba è conservata tale e quale anche nella traduzione ebraica. Del resto in Spagna era avvenuto qualcosa di analogo un secolo prima, e più autorevolmente, con un'enciclopedia matematica di Abrāhām bar Ḥiyyāh [20], che è la prima opera con cui la scienza araba viene a diffondersi in occidente, e ancor più accadrà con le opere astrologiche di Abrāhām ibn 'Ezrā' composte in Francia dopo la sua partenza dall'Italia, nel 1147, più tardi tradotte e diffuse anche in Italia da Pietro d'Abano e commentate nel '400 da Yĕhūdāh b. Yĕḥī'ēl Messer Leon [21]. Più significativo ancora, sempre in questa direzione, e sempre in Italia, il fatto che anche Mōšēh ibn Tibbōn, traducendo dall'arabo nel 1246 a Napoli la Εἰσαγωγή εἰς τὰ φαινόμενα di Gemino, cioè un trattato di astrologia greca [22], rende i termini tecnici in un arabo storpiato e mischiato

---

16 D. Flusser, *Scholem's Recent Book on Merkabah Literature*, in *The Journal of Jewish Studies*, XI (1960), p. 65.

17 G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960, pp. 1-2.

18 G. Quispel, *Gnosticism and the New Testament*, in J. Ph. Hyatt, (ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, New York 1965.

19 M. Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, Berlin 1893, p. 1-4.

20 *Ibid.*, p. 502.

21 Id., *Gesammelte Schriften*, I, Berlin 1925, pp. 495 ss.

22 Id., *Die hebr. Übersetzungen*, cit., p. 539.

col greco, facendogli difetto una terminologia ebraica corrispondente. Non mi tratterrò ora su altri particolari, e accennerò soltanto a un personaggio che merita di essere ricordato per una caratteristica, quella di aver impiegato molti termini astrologici in italiano. Si tratta di Tanḥūm b. Mōšēh da Beaucaire che traduce nel 1406, appunto in Italia, un diffuso manualetto medico-astrologico [23] attribuito a Galeno, dove la prognosi viene fatta basandosi sulle stazioni della luna nei segni zodiacali. Poiché l'originale era in possesso di un giovane medico cristiano di Castel Durante è probabile che la terminologia italiana nascesse dalla collaborazione dei due personaggi, proprietario e traduttore. Due mss. vaticani infine, segnalati dallo Steinschneider, contengono opere di italiani: un trattatello sugli aspetti dei pianeti tradotto a Roma, nel 1280, da Nātān ha-Meati [24] e un trattato astronomico composto nel 1486 da Geremia Kōhēn da Palermo [25].

Che tra gli ebrei italiani vi fosse un interesse diffuso per l'astrologia, anche se questo raramente portò alla composizione di opere originali, può dedursi dal fatto che l'importante opera *Theorica planetarum* di Gherardo da Sabbioneta fu tradotta a metà del '400 da un medico, Yĕhūdāh ben Šĕmū'ēl Šalōm, su ordinazione dei due studiosi di astrologia Šabbĕtay b. Mŏrdĕkay da Sulmona e Rĕfā'ēl ben Yiṣḥāq da Faenza [26], quest'ultimo forse in continuità con le tradizioni astrologiche della sua terra, che era stata patria del famoso Guido Bonatti, più volte nominato anche in scritti astrologici ebraici [27].

* * *

Lasciamo ora l'astrologia e rivolgiamo la nostra attenzione ad Abrāhām Abulafia, che, nonostante l'origine spagnola, possiamo considerare non estraneo all'Italia, non soltanto per avervi soggiornato a lungo e a più riprese e peravervi composto varie delle sue opere, e non soltanto perché in Italia compì l'atto coraggioso e spregiudicato, che lo ha reso famoso anche al di fuori dell'ambiente ebraico, di tentare la conversione di Niccolò III, ma soprattutto perché in Sicilia svolse la sua opera profetica e messianica che lo portò allo scontro polemico con Šĕlōmōh ben Adrēt. Vorrei parlare qui di due particolari minori della sua dottrina, che hanno un certo interesse per le connessioni che presentano, rispettivamente, con dottrine cronologicamente precedenti e successive. Il primo riguarda la tecnica della *hazkārāh,* di cui mi sono

---

[23] *Ibid.*, p. 666.

[24] *Ibid.*, p. 595 e anche p. 79 ss. V. inoltre C. Bernheimer, *Catalogo dei manoscritti orientali della Biblioteca Estense,* Roma 1960, p. 42.

[25] Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen,* cit., p. 542.

[26] *Ibid.*, p. 632. Cfr. U. Cassuto, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* [2], Firenze 1918, rist. 1965, p. 263.

[27] M. Steinschneider, *Über die Mondstationen* (*Naxatra*) *und das Buch Arcandam,* in *ZDMG,* XVIII (1964), p. 195.

già occupato alcuni anni fa[28], consistente nel pronunciare il nome divino lettera per lettera, con tutte le vocalizzazioni possibili, e intercalando tra un suono e l'altro un numero fisso di respiri. Lo scopo comune a tutte le tecniche abulafiane, compresa quella più famosa detta *Hŏkmāt ha-ṣērūf,* consistente nella permutazione grafica delle lettere del tetragramma, era quello di indurre nel praticante uno stato estatico in cui poteva manifestarsi, con la liberazione dalle catene corporee, il dono della profezia. La tecnica suggerita da Abulafia per la *hazkārāh* si basa sulle alterazioni di carattere psico-nervoso che sono sempre connesse con le modificazioni prolungate del ritmo respiratorio e con la ripetizione continuata di un suono, di una parola o di una breve formula di preghiera. Interventi volontari di questo tipo su ritmi biologici che per loro natura sono automatici, favoriscono nei praticanti stati di essere anormali o alterazioni della coscienza che possono andare da forme semi-ipnotiche a stati di estasi. Si comprende perciò che un fatto del genere non è di per sé peculiare dell'ebraismo, o un'invenzione di Abulafia, ma si iscrive in un più ampio contesto religioso-comparativo. A parte riferimenti di carattere puramente morfologico a tecniche orientali e ben note come il *prānāyāma* indiano, non c'è dubbio che un confronto con la preghiera esicastica e ancor più col *ḏikr* praticato nelle confraternite sufiche mostra somiglianze molto precise e tali da far pensare che proprio ad esso si sia ispirato Abulafia durante i suoi viaggi in oriente. L'esame di alcune rispondenze particolari mi indusse a ritenere che Abulafia si fosse ispirato precisamente al metodo in uso presso la confraternita *hallāǧiyya,* così chiamata del nome del suo famoso fondatore del sec. XI, il mistico al - Ḥallāǧ. Se ciò sembra corretto da un punto di vista formale, resta tuttavia irrisolto il problema dell'intima relazione della *hazkārāh* con la tradizione mistica interna al giudaismo. Per Abulafia le lettere ebraiche, secondo una tradizione che risale almeno al *Sēfer Yĕṣīrāh*, sono gli strumenti di cui Dio si è servito per la creazione e pronunciando le lettere il cabalista fa dunque opera divina, anzi l'opera divina per eccellenza, compiendo, col ripetere questo atto primordiale, un'opera di autocreazione. Se a questo si aggiunge lo specifico valore magico connesso in generale ai nomi divini e in modo del tutto particolare alle lettere del tetragramma, per cui il vero mago è colui che conosce la vocalizzazione segreta del Nome e sa servirsene, si vede come tutto ciò sia tipicamente e solamente ebraico. Purtroppo, però, i dati che abbiamo su tecniche di respirazione praticate nel giudaismo prima di Abulafia sono pressoché inesistenti. L'unico riferimento, piuttosto vago in verità, è ai testi della gnosi ebraica e della mistica della *Merkābāh.* Scholem riferisce di « pratiche », non meglio identificate, grazie alle quali i mistici scendevano nella propria "interiorità e percepivano le dimore celesti come se le vedessero coi loro occhi"[29] e una testimonianza tarda del Gaon Hay ben Šĕrīrā' (X sec.), sempre

---

[28] *Annali di Ca' Foscari, Serie Orientale,* VI (1975), pp. 221-236.
[29] *Major Trends in Jewish Mysticism,* New York 1961 [3], p. 49.

riferita dallo Scholem[30], parla di digiuni della durata di vari giorni e di una posizione che consisteva nell'appoggiare la testa sulle ginocchia o tra le ginocchia, pronunciando canti appropriati.

Sulla possibilità che pratiche respiratorie esistessero già in ambiente gnostico ci illumina, in modo a mio parere molto significativo, un papiro magico scritto ai tempi di Diocleziano ma che contiene una "Ricetta di immortalità" risalente almeno al II-III sec.[31]. Festugière ha riscontrato altre affinità tra questo scritto, che il Dieterich pubblicò sotto il titolo di "Liturgia mitraica",[32] di Oracoli Caldaici[33] e il Corpus Hermeticum[34]. Tra i consigli che sono dati al praticante (che deve compiere la *Himmelsreise*) a un certo punto è detto:

> « Aspira l'aria dai raggi (solari), aspirando tre volte con tutte le forze, e vedrai che diventerai leggero e che attraverserai lo spazio verso l'alto, così che ti sembrerà di essere dentro l'aria. Non sentirai nulla, né uomo né animale, né vedrai nulla, in quel momento, delle cose mortali della terra ma vedrai solo ciò che è immortale. Tu vedrai infatti la divina posizione degli astri di quel giorno e di quell'ora, gli dei che presiedono a quel giorno, alcuni salendo verso il cielo, gli altri discendendo (...). Tu vedrai inoltre gli dei fissarti con lo sguardo e slanciarsi contro di te. Allora mettiti l'indice della mano destra sulla bocca e dì: Silenzio, Silenzio, simbolo del Dio vivente ed eterno, proteggimi, o Silenzio! Dopodiché emetti due lunghi soffi, fai schioccare la lingua e dì: O tu che lanci i tuoi raggi splendenti, Dio di luce! Allora vedrai che gli dei ti guarderanno con uno sguardo benevolo, non si slanceranno più contro di te, ma se ne andranno ciascuno al luogo in cui deve operare. Quando vedrai che il mondo superiore è splendente e si muove ruotando e che nessuno degli dei o degli angeli si slancia contro di te, preparati a udire un formidabile brontolio di tuono che ti colpirà di stupore. Dì allora di nuovo: Silenzio, Silenzio, ecc. (...) emetti due respiri, fai schioccare due volte la lingua (...) poi apri gli occhi e vedrai delle porte spalancate e la folla degli dei al di là delle porte così che, per il piacere e la gioia di questa visione, il tuo spirito desidererà di arrivare fin là. Resta dove sei, tuttavia, e da questo mondo divino, fissandolo con lo sguardo, attira a te l'aria. Quando la tua anima sarà tornata in sè dì: Vieni a me, o Signore. Quando avrai detto ciò, i raggi si volgeranno verso di te. Guarda bene in mezzo ad essi. Quando lo avrai fatto, vedrai un dio giovane e bello, coi capelli di fuoco, vestito di una tunica bianca e di una clamide di porpora, con una corona di fuoco. Salutalo subito con questo saluto di fuoco: (...). Quando avrai parlato così, egli avanzerà verso il polo e lo

---

30 *Ibid.*

31 A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* I (*L'astrologie et les sciences occultes*), Paris 1950, p. 303, n. 1.

32 A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie,* 1923 cit. ibid.

33 H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire,* (*Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire,* 13), Le Caire 1956, p. 197.

34 Cap. XIII. Cfr. A.J. Festugière, *cit.,* III (*Les doctrines de l'âme*), Paris 1953, p. 171.

vedrai camminare là come su una strada. Tu allora, fissandolo con lo sguardo, emetti un lungo sordo gemito, come se soffiassi in un corno, mettendoci tutto il fiato e premendoti i fianchi, poi bacia i filatteri e dì, voltandoti prima verso destra: Proteggimi (...). Fissa gli occhi dritto davanti a te nell'aria e vedrai brillare lampi, splendere una grande luce, tremare la terra e scendere un dio di statura immensa, vestito di una tunica bianca, di un turbante d'oro e di ampi stivali, con nella mano destra la spalla d'un vitello d'oro, che sarebbe l'Orsa, che muove il cielo e lo fa girare in senso contrario, che d'ora in ora sale e ridiscende dal polo. Allora, dagli occhi del dio tu vedrai partire lampi e dal suo capo stelle. Emetti allora subito un lungo sordo gemito, premendoti i fianchi, per risvegliare tutti insieme i tuoi cinque sensi, lungamente fino a restare sfiatato, bacia di nuovo i filatteri e dì: μοκριμο φεριμο φερερ. Vita di XY resta con me, nella mia anima, non mi abbandonare, perché tale è l'ordine di (nome magico). Fissa poi il dio con lo sguardo emettendo un lungo sordo gemito e salutalo con queste parole (...). Quando avrai detto ciò, allora egli emetterà il suo oracolo. Tu sarai liberato della tua anima e non sarai più in te stesso quando egli ti risponderà... »[35].

Ho fatto questa lunga citazione per due motivi. Innanzitutto, concordemente a quanto messo in luce dallo Scholem, si può notare che il documento, pur essendo nel suo insieme, come dice Festugière, espressione di una gnosi quasi puramente pagana e privo di qualunque apporto cristiano, non appare altrettanto privo di apporti giudaici. Il dio di statura immensa può ricordare il testo giudaico gnostico dello *Šiʿūr Qōmāʾ*[36]. L'incomprensibilità delle parole magiche greche è spesso dovuta a una contaminazione con termini di origine ebraica o aramaica o viceversa, come ha mostrato sempre lo Scholem[37], cosicché anche l'elemento giudaico affiora come una delle componenti della complessa spiritualita del periodo. Ma in particolare mi pare degna di interesse tutta la tecnica che sembrerebbe avere come scopo l'evocazione di una figura divina, giovane di aspetto, che pronuncia detti profetici e libera l'anima del miste. Proprio questo elemento ci permette di capire meglio il significato e il valore e, perché no?, forse le lontane origini di un fenomeno che secondo Abulafia può verificarsi durante la *hazkārāh.*

Si tratta di qualcosa alla quale egli sembra attribuire molta importanza sia perché ne parla in entrambe le opere in cui tratta l'argomento, e cioè il *Sēfer ōr ha-śēkel* e il *Sēfer ḥayyē ʿōlām ha-bāʾ*[38], sia perché vi accenna con molta precauzione, come se si trattasse di un grande mistero, al punto che l'amanuense del manoscritto vaticano ebraico 233 ha ritenuto addirittura opportuno saltare il passo lasciando uno spazio bianco. Può capitare durante la

---

35 Id., *La révélation,* cit. I, pp. 303 ss.
36 G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism,* cit., pp. 36-42.
37 *Ibid.,* p. 94 ss.
38 Vedi su tutto ciò *Annali di Ca' Foscari,* loc. cit.

hazkārāh, apprendiamo dunque, che al praticante appaia l'immagine di un vecchio, designato col termine arabo *šayḫ,* o di un giovane (*naʿar*). Di fronte a questa apparizione, se il praticante ha paura, è meglio che interrompa l'esercizio (così leggiamo nel *S. ōr ha-śēkel*), mentre se, da esperto, è in grado di resistere, allora ne riceverà importanti rivelazioni (così dice il *S. ḥayyē ʿōlām ha-bāʾ*) talché insomma, proprio il propiziare questa visione sembra lo scopo di tutto l'esercizio. Anche qui, a prima vista, sembra di trovarsi di fronte ad elementi di origine islamica, non soltanto per l'uso della parola araba *šayḫ,* anziché del corrispondente termine ebraico, ma anche perché sappiamo che proprio presso la confraternita *ḫallāǧiyya* si raccomanda al principiante di chiudere gli occhi e di immaginare il proprio *šayḫ.* Anche qui però, dietro la facciata esotica, appare subito una più profonda e genuina tradizione ebraica, perché il *naʿar* che può apparire al posto dello *šayḫ* è nientemeno che Mēṭaṭron, al quale il praticante si inchinerà e del quale ascolterà le parole pronunciate per volere di Dio stesso, senza però che gli sia concesso di parlare a sua volta. Due secoli dopo, commentando questo passo nel *Pardēs rimmōnīm,* Cordovero riconoscerà con sicurezza in tutto ciò un elemento tipico dell'esperienza diretta della propria cerchia, chiamando l'apparizione con il nome che gli compete, cioè *maggīd*[38a]. Non c'è quindi dubbio che già nelle pratiche raccomandate da Abulafia avesse un ruolo centrale questa figura che diventerà largamente famosa soltanto con i cabalisti di Safed e soprattutto con il Qa'rō. E' con il nostro autore che la figura del *maggīd* assume una posizione di grande rilievo nella esperienza mistica e profetica, modello di più tardi e famosi *maggidīm* come quelli non soltanto di Cordovero e di Qa'rō ma, in Italia, di Abrāhām Rovigo e Mōšēh Ḥayyīm Luzzatto.

* * *

Il profetismo e il messianismo di Abulafia non furono tuttavia un fenomeno isolato. Si può anzi dire che, proprio per essere il grande crocevia del Mediterraneo, sul suolo italiano si ebbero non pochi fenomeni importanti, forse non grandiosi se presi singolarmente, ma certo significativi se visti nel loro insieme. E' interessante osservare ad es. come due fatti fondamentali nella storia del misticismo ebraico, quali il lurianesimo e il sabbatianesimo, abbiano avuto in Italia non soltanto una significativa diffusione, della quale qui non ci occuperemo, ma anche, il che è meno noto, alcuni notevoli prodromi. Il tardo Quattrocento e il Cinquecento sono secoli in cui l'attesa del Messia si fa intensa e si concentra attorno ad alcune date, il 1503, il 1530 e il 1575[39]. I motivi sono facilmente intuibili e sono da ricercarsi nella grande scossa impressa a tutto il mondo ebraico dalla cacciata dalla Spagna. Come

---

[38a] *Annali di Ca' Foscari,* cit., p. 236, n. 34. Cfr. S. Pines, *Le* Sefer ha-Tamar *et les* maggidim *des kabbalistes,* in *Hommage à G. Vajda,* Paris 1980, pp. 333-363 e Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic,* Oxford 1962.

[39] D. Tamar, *The Messianic Expectation for* 1575 *in Italy,* in *Sefunot,* II (1958), pp. 61-88.

sempre nelle figure messianiche si trovano intrecciate genuine doti carismatiche con tratti altrettanto indubbi di ciarlataneria, ma la frequenza con cui apparvero alcune di queste personalità e la risonanza che ebbe il loro insegnamento fanno del messianismo in Italia un momento di indubbio rilievo nella storia più generale dell'ebraismo. Di tutti costoro Scholem ha messo in luce l'apporto nei confronti del sabbatianesimo [40] e va ricordato, a questo proposito, che anche Mŏrdĕkay Dato dedicò un'opera specifica, il *Migdāl Dāwīd,* proprio alle attese messianiche del 1575 [41].

Poco nota ma assai importante per essere collegata con alcuni degli elementi centrali del pensiero lurianico, è una polemica teosofica che si sviluppò in Italia alla fine del Quattrocento tra lontani discepoli o simpatizzanti di Mĕnaḥēm Recanati e profughi spagnoli in viaggio per la Palestina. L'argomento è stato studiato da Y. Nadav [42] che si è occupata di una delle due lettere scritte dal cabalista spagnolo Yiṣḥāq Mar Ḥayyīm mentre si trovava a Napoli, nel 1491, prima di continuare il suo viaggio per Gerusalemme, attraverso Messina e Alessandria d'Egitto. Il destinatario delle lettere è un italiano, R. Yiṣḥāq ben Yĕḥī'ēl da Pisa, noto per l'aiuto fornito ai fuorusciti spagnoli. E' degno di ammirazione il fatto che in un periodo così difficile per la sopravvivenza personale, proprio le persone più direttamente implicate nelle difficoltà trovassero il tempo di dedicarsi a dispute teologiche. Il fatto è però che la disputa, questa volta, riguardava un argomento fondamentale e cioè l'immanenza o la trascendenza di Dio, la sua unità e, più in particolare, se le *sĕfīrōt* fossero o no partecipi dell'essenza divina. Recanati si era già posto il problema [43] e aveva risposto negativamente dicendo che le *sĕfīrōt* sono semplici strumenti (*kĕlīm*) di cui Dio si serve senza condividerne l'essenza, "altrimenti — dice Recanati — se si dicesse che le *sĕfīrōt* sono proprio il Creatore, benedetto egli sia, come potrebbe il Creatore essere uno?". Una dottrina cabalistica introduce il concetto di "luci superne" (*ṣaḥṣaḥōt*), un termine preso dai *Tiqqūnē Zōhar* (80, f. 135b) dove, in connessione con la causa prima, si parla di tre luci dette rispettivamente: *ōr qadmōn*, *ōr saḥ* e *ōr mĕsūḥṣāḥ*. Sostenendo che queste tre *ṣaḥṣaḥōt*, considerate forme originarie e scaturigine delle *sĕfīrōt*, si trovano in *Keter,* si salva la trascendenza dell'*En-Sōf.* Sostenendo invece che esse si trovano nell'*En-Sōf* si viene di nuovo a postulare l'unione essenziale dell'*En-Sōf* con le *sĕfīrōt.* Tracce di questa polemica si ritrovano qua e là in Italia e varrebbe la pena di seguirle tutte, così da avere un quadro completo ed organico di una discussione che dovette riscaldare notevolmente gli animi. Troviamo p. es. alla fine del '400, R. Elia Ḥayyīm da Genazzano [44], che nella sua

---

[40] *Sabbatai Sevi the Mystical Messiah 1626-1676,* Princeton 1973, pp. 18, 54, 75-76.

[41] *Ibid.,* p. 69 n.

[42] *Iggeret ha-mĕqūbbāl R. Yiṣḥāq Mar Ḥayyīm 'al Tōrat ha-Ṣaḥṣaḥōt,* in *Tarbiz,* XXVI (1956/57), pp. 440-458.

[43] *Ibid.,* p. 443, n. 22.

[44] V. Cassuto, *Gli ebrei...*, cit., p. 249.

opera polemica *Iggeret ḥamūdōt*[45] dice di venerare il magistero di Recanati ma di non potergli perdonare la distinzione da lui fatta tra *En-Sōf* e *Keter*, distinzione, egli dice, che equivarrebbe ad ammettere una doppia causa prima[46]. Tra gli oppositori di Recanati egli nomina poi un R. Shĕmū'ēl da Toscanella, non meglio identificato[47].

Ma un posto particolare in questa polemica va assegnato a un certo R. Elḥānān ha-Lēwī Sagī'-nahōr, il quale, in uno scritto contro Yṣḥāq Mar Ḥayyīm conservato in due manoscritti, uno ambrosiano[48] e uno mantovano[49], elabora una teoria originale alla ricerca di un onorevole compromesso. Elḥānān potrebbe essere italiano, probabilmente scrive in Italia, dove la sua opera è conservata, ed è un lontano discepolo di Recanati. Il suo nome completo, come appare alla fine del ms. ambrosiano, è Elḥānān ha-Ṣa'īr Sagī'-nahōr ha-Lēwī seguito dalle parole: *talmīd ha-rōf'īm we-ha-maskīlīm*. Osserva onestamente il Bernheimer: « nescio sane quis sit ». L'ambiguità della sua posizione, e più in generale l'esistenza stessa della polemica, sono il sintomo del seguito sempre maggiore che le tendenze immanentistiche avevano nell'ebraismo dell'epoca, in attesa di affermarsi ulteriormente a Safed di lì a poco.

L'Italia dunque rappresenta una tappa importante di questo processo, nel quale si inserisce autorevolmente con le opere di Yiṣḥāq Mar Ḥayyīm e Elḥānān ha-Lēwī Sagī'-nahōr. Sembra che le linee fondamentali della teoria di Elḥānān fossero queste: le tre *ṣaḥṣaḥōt* sono in *Keter* e da esse derivano le *sĕfīrōt*, tuttavia il mondo misterioso dell'*En-Sōf*, sia pure a un livello superiore, presenta una analogia di struttura con *Keter*. I tre *yōdīm* di *En-Sōf*[49a] sarebbero le radici di nove *saḥṣūḥīm* che, insieme all'*En-Sōf*, sarebbero immagine delle *sĕfīrōt* inferiori ma, a differenza di queste, che sono venute all'essere per creazione, quelle sono venute all'essere per emanazione « come fiamma da fiamma ». Sembrerebbe così che la distinzione tra *Keter* e *En-Sōf* sia salva e che l'espediente per avvicinarle si limiti solo a stabilire una somiglianza di immagine: da un lato tre *yōdīm* in *En-Sōf* e poi gli *ṣaḥṣūḥīm*, dall'altro tre *ṣaḥṣaḥōt* in *Keter* e poi le altre *sĕfīrōt*. Ma questo non basta ancora a Elḥānān il quale propone di salvare capra e cavoli ricorrendo alla teoria dell'emanazione.

> « L'*En-Sōf* — egli dice — per poter creare cose limitate dovette porre un limite anche a se stesso e questo fu l'emanazione, che è il principio di tutto ciò che ha limite. Ma non poteva procedere da un limite all'altro se non per gradi e tali furono, nella sua prima emanazione, le prime *sĕfīrōt*, le più vicine a lui (cioè gli *ṣaḥṣūḥīm*), dopo di che furono prodotte le

---

[45] Ed. A.W. Greenup, London 1912.

[46] Cfr. J. Bergman, *Deux polémistes juifs italiens*, in *REJ*, XL (1900), p. 193.

[47] *Ibid.*, p. 191.

[48] C. Bernheimer, *Codices hebraici Bibliothecae Ambrosianae*, Milano-Firenze-Lipsia 1933, p. 63, (n. 58, ff. 47 ss.).

[49] N. 129, 2.

[49a] Cioè la *mater lectionis* e i due apici della lettera *alef*.

sĕfīrōt inferiori, quelle create... e sebbene le cose inferiori siano anch'esse emanate e la potenza emanativa agisca in esse come si accende fiamma da fiamma, esse sono dette create »[50].

Dunque per Elḥānān, secondo la più pura tradizione neo-platonica, parlare di creature è improprio, dato che esistono solo emanazioni a gradi diversi, il che però, se stabilisce un'indubbia continuità tra tutto quanto esiste, quindi anche tra *En-Sōf* e *Keter,* non implica impoverimento della causa prima né identità tra questa e gli altri gradi del processo emanativo.

* * *

Per finire, credo di sorprendere un poco gli ascoltatori dicendo che la principale fra le dottrine ermetiche e cioè l'alchimia, pur avendo scarsissimo seguito tra gli ebrei in generale, ebbe proprio tra gli ebrei italiani una certa diffusione. E' singolare che i due più importanti mss. ebraici di alchimia che si conoscano, uno di Berlino e uno della collezione Gaster, oggi al British Museum, siano quasi senza dubbio di origine italiana. Il primo, descritto dal Suler[51], contiene una prima parte in cui abbondano vocaboli italiani, anche se l'autore, forse un discepolo di Yōsēf Šĕlōmōh del Medigo, mostra di conoscere altrettanto bene il latino e anche il turco e l'arabo. Il secondo, descritto dallo stesso Gaster[52], contiene un trattato ben conosciuto dal titolo *Sefer ha-Tamar* (v. n. 38a), noto a Yōḥānān Alemanno che lo inserisce nei propri *Liqqūtīm.* In Yōḥānān Alemanno sembra doversi riconoscere lo Yōḥānān Ashkenazi nominato più avanti nel codice tra altri autori di trattati alchimistici, piuttosto che uno Yōḥānān Teutonicus (da Theodonicus) come propone il Gaster. Gli altri autori nominati hanno tutti nomi italiani o italianizzati. L'evidente aspetto italiano di tutto il manoscritto fece pensare a Gaster, in un primo momento, ad una possibile attribuzione proprio a Y. Alemanno, attribuzione che egli poi respinge con argomenti infondati. Il principale è che il testo è ricco di citazioni di moltissimi autori anche stranieri mentre l'opera alchimistica di Pico è invece assai scarsa di citazioni. Ora, essendo Alemanno maestro di Pico, sarebbe strano, a dire del Gaster, che l'allievo, in una opera sull'argomento, tralasciasse tutte le citazioni di cui il maestro avrebbe dovuto metterlo a parte. L'argomento, non molto forte in sé, cade completamente qualora si consideri che l'alchimista Giovanni Francesco Pico della Mirandola[53] è solo il nipote del più noto Giovanni Pico allievo di Alemanno. Perciò un'attribuzione del codice all'Alemanno resta possibile.

---

[50] Cit. in Y. NADAV, *cit.*, p. 446, n. 32.

[51] *Enc. Judaica,* II, Berlin 1928, c. 155 s.

[52] *The Jewish Enc.,* I, New York-London 1901, c. 329 ss. (British Museum, ms. Gaster 19).

[53] Il titolo dell'opera è *De auro libri tres,* Venezia 1586. Sull'Alemanno si veda B.C. NOVAK, *Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno,* in *Journal of the Warburg and Court. Inst.,* XLV (1982), pp. 125-147.

Nonostante questo indubbio ruolo di personalità italiane nella storia dell'alchimia ebraica (cui sono da aggiungere quell'Abrāhām di Cammeo, maestro alchimista del gruppetto che lavorava attorno a Leon Modena e a suo figlio durante i primi anni del XVII secolo e Abrāhām ben Dāwīd Portaleone, autore di un *De auro dialogi tres* stampato a Venezia nel 1584) è certo, però, che quest'arte non gode di grande favore presso gli ebrei. Il motivo non è difficile da trovare. Credo che esso possa essere individuato tenendo presente lo scopo fondamentale dell'alchimia che non era tanto quello di fabbricare l'oro, come comunemente si crede, ma quello di proporre, attraverso il simbolismo della trasformazione dei metalli, un metodo di trasformazione e di purificazione dell'uomo. Ora gli ebrei avevano sviluppato attraverso i secoli una propria forma di conoscenza trasformativa, costituita dalla tradizione mistico-cabalistica, nella quale la simbologia di carattere alchemico, sentita probabilmente come estranea alla propria tradizione culturale (nonostante qualche accenno biblico e qualche prestigioso adepto di età greco-romana come *Maria prophetissa*), non ebbe mai una parte di qualche rilievo. Tuttavia la presenza, in entrambe queste arti, di una meta spirituale a carattere elitario ed esoterico, fece sì che dal '400 in poi si riconoscesse una precisa affinità tra la scala dei metalli e qu lla delle *sĕfīrōt*.

* * *

Il rapporto da allora stabilitosi tra Cabala e Alchimia non è stato mai studiato in maniera esauriente. Una recente conferenza di Scholem su questo interessante soggetto (al convegno *Eranos* del 1977) non mi è stata ancora accessibile. Qui mi limiterò a far osservare un'importante anomalia che gli ebrei introducono nell'alchimia, proprio per rispettare un'inviolabile legge cabalistica. Secondo lo schema di corrispondenza stabilito da Ḥayyīm Vital e poi ripreso da tutti dopo di lui, alla sommità della scala dei metalli si troverebbe l'Argento e non l'Oro, perché l'Argento corrisponde a *Hēsed,* la più alta delle *sĕfīrōt* inferiori, mentre l'Oro corrisponde a *Gĕbūrāh,* venendosi così a trovare al secondo posto, il che contrasta con tutta la tradizione alchimistica. Per i motivi di ciò rinvio a un mio recente studio [54], nel quale ho avuto occasione di occuparmi di un testo alchemico-cabalistico, lo *Eš mĕṣarēf,* conservato almeno in parte grazie alle citazioni fattene dal cabalista cristiano Christian Knorr von Rosenrot nella sua *Kabbala denudata* (I, Sulzbach 1677).

Qui non desidero tornare sull'argomento se non per dire che, a parere dello Scholem, anche questo testo sarebbe stato scritto nel '500 da un ebreo italiano. Merita qualche considerazione, invece, il Rabbī Mŏrdĕkay citato nell'*Eš mĕṣarēf* [55] per una sua ricetta alchimistica. Secondo il Suler [56] potrebbe trat-

---

[54] *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli,* XLI (1981), pp. 54ss.
[55] *Kabbala denudata,* cit., p. 483.
[56] *Enc. Judaica,* II, Jerusalem 1971, c. 546.

tarsi del figlio di Leon Modena, nel qual caso avremmo un altro nome da aggiungere alla lista già abbastanza lunga degli alchimisti ebrei italiani. La ricetta in questione è un vero e proprio piccolo trattato completo di alchimia, in cui sono illustrate tutte le fasi principali dell'operazione: la prima fase consiste nel preparare la *materia prima,* che si ottiene per successive ebollizioni di argento e « calce di luna » in quattro settimane. La seconda fase consiste nella purificazione della *materia prima,* attraverso nuove ebollizioni fino ad ottenere la sublimazione del cosidetto *arsenicum nostrum.* La terza fase è intesa ad aumentare la quantità del prodotto ed è qui che compare il momento classico della *nigredo,* in cui la materia appare cinerea e putrefatta. Si passa così alla fase dell'*albedo* e poi a quella finale della *rubedo.*

La durata di tutta l'operazione è di circa quattro mesi. Il trattatello di R. Mŏrdĕkay non appare di grande originalità e, stando a quanto dice l'autore dell'*Eš mĕsarēf,* sembra di ascendenza geberiana (è probabilmente Geber il « filosofo arabo » a cui rinvia), ma si sa che l'originalità non è il dono precipuo degli alchimisti. Piuttosto è probabile che qui, come in altri casi, la *phiala sigillata* in cui avvengono le varie fasi della trasformazione sia il corpo umano e che tutto vada inteso in modo simbolico.

Per concludere, mi sembra che da questa rassegna possano scaturire le seguenti considerazioni:

1) Il periodo gnostico, in cui correnti periferiche del pensiero ebraico si fusero come non mai col mondo culturale circostante tardo-pagano ermetico e paleo-cristiano, ha lasciato traccie indelebili della propria presenza nella storia della mistica ebraica, per cui anche chi non accetta la definizione data da Scholem della Cabala come gnosi ebraica in senso morfologico, non può non riconoscere la presenza di motivi gnostici determinanti in qualche momento saliente della sua storia; 2) l'ebraismo italiano sembra giocare un ruolo di primo piano nella conservazione e nella trasmissione di questi valori.

A parte un fatto che può apparire casuale, ma che anche se così fosse non perderebbe di rilievo, come la prevalente italianità dell'alchimia ebraica, resta da considerare almeno un primato di un'importanza tale che travalica i confini dell'ebraismo e si pone come momento rilevante nella storia del pensiero occidentale. Donnolo è il primo pensatore medioevale a riprendere in occidente, in modo organico, l'antico motivo della melotesia e a fare della corrispondenza micro-macrocosmica un elemento di grande rilievo speculativo che avrà tanta fortuna nei secoli a lui successivi, fino al Rinascimento ed oltre. Ciò non viene generalmente riconosciuto e anche il Festugière[57], che indica i precedenti di questa dottrina negli orfici, nei papiri magici, nei *Kephalaia* di Mani, cita come primo autore occidentale S. Ildegarda, che è del Millecento. È giusto invece che questo primato sia restituito al Donnolo.

---

[57] A. J. FESTUGIÈRE, *cit.,* I, p. 92 ss.

FAUSTO PARENTE

IL CONFRONTO IDEOLOGICO TRA L'EBRAISMO E LA CHIESA IN ITALIA *

1. Il tema proposto è amplissimo e occorre, pertanto, delimitarlo e, per delimitarlo, è opportuno precisare innanzi tutto che cosa debba intendersi per « confronto ideologico ». L'espressione è, o sembrerebbe essere, impropria dal momento che la Chiesa, ritenendosi depositaria della verità, non ha mai preso realmente in considerazione la possibilità di « confrontare » ciò che essa insegnava con dottrine diverse: al di fuori della verità non ci può essere che l'errore e l'errore va combattuto in ogni caso. Purtuttavia, confrontando la polemica antiebraica con la polemica antieretica, non possono sfuggire talune differenze che ne mutano radicalmente la prospettiva ed il significato stesso. Eresia è, per definizione, una formulazione delle verità della fede inesatta in quanto rappresenta una deviazione dall'insegnamento ortodosso: l'eterodossia è, in altre parole, posteriore, più recente, rispetto all'ortodossia [1]. Per tale ragione, la Chiesa, in quanto depositaria dell'ortodossia, non deve giustificare in alcun modo il proprio insegnamento all'eretico.

Nei confronti dell'Ebraismo, la tradizione cristiana si trovava, però, in una posizione nettamente differente. Storicamente parlando, il cristianesimo è nato dal giudaismo e questa filiazione non è mai stata rinnegata neppure quando la prospettiva teologica cristiana si rese del tutto autonoma rispetto alla propria matrice ebraica. Il cordone ombelicale non è mai stato reciso e il Dio col quale

---

* Il testo che qui si pubblica non corrisponde per estensione a quello letto al convegno, ma ne conserva tutta la schematicità e la provvisorietà. E' stata qui tentata una descrizione sommaria della letteratura antiebraica stampata in Italia dalla metà del XVI sec. alla metà del XVIII, ma, per la ristrettezza del tempo a disposizione, non è stato possibile svolgere tutte quelle ricerche di carattere biografico e bibliografico che l'argomento, mai fatto oggetto di una sistematica ricerca, necessariamente avrebbe richiesto. In particolare va sottolineato che si è dovuto prescindere quasi completamente da ogni ricerca su fonti manoscritte e, per gli stampati, le ricerche sono state limitate alle sole biblioteche romane. Il lavoro non ha, quindi, altra pretesa che quella di costituire un primo e schematico abbozzo di un'indagine che certamente meriterebbe di esser fatta. Per queste ragioni, anche le note sono state ridotte all'essenziale.

[1] W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen 1934; 1964 [2] herausg. von G. STRECKER.

Mosè aveva stretto il patto del Sinai è lo stesso Dio che, più tardi, invierà il proprio Figlio unigenito per redimere l'umanità: la promessa di questa redenzione, fatta agli Ebrei, era stata raccolta da altri, ma Israele restava pur sempre il primo e vero destinatario di essa ed un fattore imprescindibile nell'economia della salvezza. La pretesa di Marcione di ridurre il Dio d'Israele ad una entità subordinata non avrebbe mai potuto essere accettata perché, fin dall'inizio, la « prova profetica » costituisce, nella prospettiva concettuale cristiana, un elemento assolutamente centrale e dal quale non sarà più possibile prescindere. Già nel I sec., la Scrittura ebraica era divenuta virtualmente cristiana; un testo sacro cristiano e il testo sacro per eccellenza, poiché in essa la parola stessa di Dio annunziava, in mistero, la futura redenzione. Il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento* venivano così a comporsi in una unità ove, alla promessa, corrisponde il compimento di quella promessa e tutta la storia d'Israele diventa la prefigurazione del Cristo venturo e della sua opera di redenzione.

La prima differenziazione del cristianesimo dal giudaismo è infatti avvenuta in chiave di interpretazione della Scrittura, ma questa differenziazione non ha determinato una radicale contrapposizione, bensì l'autoidentificazione del cristianesimo con Israele nella sua essenza più vera, concezione questa cristallizzatasi nell'espressione *Verus Israel* con la quale la tradizione cristiana definiva la comunità stessa dei fedeli nel Cristo (Giustino, *dial. cum Tryph.*, 123, 7; *const. apost.*, 7, 36, 2; Agostino, *enarr. in ps.*, 7, 2 *etc.*)[2]. Di qui, la necessità di « provare » agli Ebrei, sulla base di quelle che essi ritenevano essere le loro Scritture, la verità della fede cristiana; di qui, una documentata tradizione di controversie che, per un non breve periodo di tempo, devono aver avuto la caratteristica di vere e proprie dispute su un piede di parità nelle quali gli Ebrei ribattevano le argomentazioni cristiane con obiezioni difficilmente confutabili sul piano della logica, ma del tutto irrilevanti su quello della fede[3].

La situazione mutò radicalmente quando, all'inizio del IV sec., l'impero divenne cristiano con la conseguente possibilità d'imporre restrizioni allo *status* giuridico degli Ebrei, ma il problema che gli Ebrei ponevano alla coscienza cristiana non poteva essere risolto con la forza, riducendoli, cioè, al silenzio. Non le loro risposte, infatti, bensì la loro stessa esistenza costituiva la prova che vi era qualcosa di ancora irrisolto, un « residuo » non assorbito: l'ebreo rappresentava in sé un problema teologico ed anche quando, più tardi, si arriverà alla brutalità del battesimo forzato, gli spiriti più illuminati, un Gregorio Magno e un Isidoro di Siviglia, si opporranno a tale pratica, consci che questo problema non

---

[2] M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (135-425), Paris 1948; 1964 [2].

[3] M. Simon, *Verus Israel*, cit., pp. 165-213; altre indicazioni bibliogr. in F. Parente, *La controversia tra Ebrei e cristiani in Francia e Spagna dal VI al IX secolo* in *Gli Ebrei nell'Alto Medio Evo, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo* XXVI, Spoleto 1980, [II] pp. 529-639: 530, nota 2; L. Cracco Ruggini, *Pagani, Ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico, ibid.*, pp. 15-101.

avrebbe potuto essere risolto con un'adesione forzata e del tutto esteriore alla fede cristiana [4]. Gli Ebrei avrebbero dovuto credere nel Cristo perché convinti che il Cristo è realmente annunziato nelle loro Scritture; avrebbero dovuto riconoscere che non essi, ma i cristiani costituivano il *Vero Israele*. Ciò che si chiedeva loro era qualcosa di profondamente diverso rispetto a quello che si chiedeva agli eretici: essi non avrebbero dovuto accettare un determinato credo, ma avrebbero dovuto rinunziare alla loro stessa identità.

Per queste ragioni, è legittimo parlare di un « confronto ideologico » tra la Chiesa e l'Ebraismo, confronto che è proseguito, nel corso dei secoli, in forme sia pure mutate, ma sempre su una linea di ideale continuità. La storia di questo confronto non è mai stata scritta; più esattamente, ne sono stati scritti alcuni capitoli e non ho certo bisogno di ricordare qui i contributi magistrali di due studiosi quali Marcel Simon e Bernard Blumenkranz [5] Non sarà, quindi, inutile cercare innanzi tutto, di cogliere le linee essenziali dello svolgimento di tale confronto, individuando taluni punti di svolta, quando una diversa prospettiva concettuale ovvero un fattore nuovo sono venuti a modificare la situazione precedente.

2. Nella seconda metà del IV sec., le omelie di Giovanni Crisostomo [6] individuano una prima svolta significativa: l'accusa di immoralità che egli rivolge agli Ebrei non deve essere spiegata, o spiegata solamente, come il risultato di un atteggiamento psicologico. L'idea di un'anima immortale svincolata dal corpo ed in questo, anzi, imprigionata, è ormai centrale; l'ascetismo cristiano è una diretta conseguenza del progressivo assorbimento di concezioni di origine greca che permeavano il contemporaneo mondo pagano, ma che restavano radicalmente estranee al mondo ebraico. Ancor più che le condizioni esterne, incide quindi, sulla contrapposizione tra giudaismo e cristianesimo, l'interna trasformazione di quest'ultimo a séguito del progressivo assorbimento di concezioni proprie del mondo ellenistico-romano. Purtuttavia, anche se Giovanni Crisostomo è ormai del tutto incapace di comprendere il mondo ebraico, egli identifica sempre il

---

[4] Su Gregorio Magno cfr. F. Görres, *Papst Gregor I der Grosse* (540-604) *and das Judentum*, in *ZWT*, 50 (1908) pp. 489-505; V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, Brignais 1913; S. Katz, *Pope Gregory the Great and the Jews*, in *JQR* n.s. 24 (1933-34) pp. 113-136; su Isidoro: cfr. F. Parente, *La controversia*, cit., pp. 552-567.

[5] B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidentale 430-1096*, Paris-La Haye 1960 ed i saggi raccolti in *Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London 1977.

[6] M. Simon, *La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche*, in *AIPHOS* 4 (1936) [Mélanges Cumont I] pp. 403-421; Id., *Verus Israel*, cit., pp. 256-263. A.M. Ritter, *Erwägungen zum Antisemitismus in den alten Kirche. Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden*, in *Festschr. H. von Campenhausen...* Tübingen 1973, pp. 71-91; F. Parente, *Le omelie di Giovanni Crisostomo ed il loro significato nello svolgimento della polemica cristiana antiebraica* in *Atti del II Convegno dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo*. Roma 1983, pp. 27-34.

Giudaismo con il *Vecchio Testamento*, il quale, pur alterato nella sua forma ebraica, rappresenta un patrimonio comune. Ad accusare gli Ebrei delle loro colpe sono ancora gli antichi profeti d'Israele e di Giuda.

La situazione cambiò radicalmente col IX sec. Io stesso ho descritto nel mio contributo alla *Settimana spoletina di Studi sugli Ebrei nell'Alto Medio Evo* [7] questa fase critica della controversia tra Ebrei e cristiani, quando i cristiani si resero conto che il patrimonio culturale del giudaismo non si identificava più soltanto col *Vecchio Testamento*, ma che gli Ebrei possedevano un complesso di scritti che, più tardi, sarà indicato col generico nome di *Talmùd*. Da questo momento in poi, l'insieme delle tradizioni ebraiche, haggadiche, halakiche e mistiche, entra nel gioco della polemica per occuparvi un posto sempre più centrale. Su questo specifico punto occorre fermare un momento l'attenzione poiché, se, in Italia, può essere individuato un confronto ideologico tra la Chiesa e l'Ebraismo, esso è certamente centrato sul *Talmùd* anche se, e questo va sottolineato sùbito con forza, lo schema concettuale di fondo entro il quale tale confronto avviene rimarrà sostanzialmente quello di sempre.

Quando il mondo cristiano si rese conto, anche se del tutto confusamente, dell'esistenza di un insieme di tradizioni ebraiche estranee al *Vecchio Testamento*, la sua prima reazione fu totalmente negativa. Notizie in proposito erano giunte per la prima volta (per quanto ne sappiamo) ad Agobardo, vescovo di Lione, nel corso degli anni venti del IX sec. [8]. Poiché i suoi informatori erano non disinteressati Ebrei convertiti, tali notizie comprendevano, insieme a concezioni proprie della mistica ebraica, anche la particolareggiata descrizione di una recensione dello scritto perloppiù noto come *Tolĕdòt Yešū* [9]. I marginali atteggiamenti polemici anticristiani vennero in tal modo a caratterizzare la tradizione ebraica nel suo complesso, proiettando una luce necessariamente negativa anche sulle speculazioni della mistica, cui i cristiani erano del tutto estranei e che, di conseguenza, riuscivano loro del tutto incomprensibili. Ciò sembrò confermare l'idea teologica secondo la quale il *Vecchio Testamento* è, nella sua essenza, un libro cristiano e gli Ebrei, dopo il loro rifiuto del Cristo, avevano ormai mutato totalmente di carattere e di fisionomia ed erano divenuti empi ed idolatri, ponendo in tal modo le basi di quella distinzione tra « mosaismo » e « giudaismo » che sarebbe diventata una delle note dominanti della successiva polemica cri-

---

[7] F. PARENTE, *La controversia*, cit., p. 578 ss. Vd. A. FUNKENSTEIN, *Mutamenti nella struttura della polemica cristiana antiebraica nel XII secolo* (ebr.), in *Ziòn* 33 (1968), pp. 125-144 (riass. ingl. II-III); CH. MERCHAVIA, *La Chiesa contro la letteratura talmudica e darašica* (ebr.), Jerusalem 1970.

[8] Su Agobardo: B. BLUMENKRANZ, *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard*, in *RHDFE* 33 (1955) pp. 227-254 e 560-582; F. PARENTE, *La controversia*, cit., pp. 578-591, con altra bibliografia, 580, nota 84.

[9] F. PARENTE, *La controversia*, cit., pp. 588-591 e 610-615 (a proposito di Amolone), con altra bibliografia, 585, nota 94. Si veda: G. SCHICHTING, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschlossene Toledot - Jeschu - Fassung Tam ū-mū'ād. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse*, Tübingen 1982.

stiana antiebraica ed un ovvio corollario dell'avvenuta cristianizzazione del *Vecchio Testamento*.

Se si prendono in considerazione le grandi « dispute » del XIII sec., quella di Parigi del 1240 e quella di Barcellona del 1263 (ma anche quella di Tortosa del 1413-1414 ha il medesimo carattere) [10], si può constatare facilmente come la polemica sia ormai diversamente articolata rispetto ai periodi precedenti: si parte sì dalle argomentazioni tradizionali sul testo della Scrittura, ma solo per giungere all'attacco diretto contro il *Talmùd* e, magari, alla sua distruzione fisica. Con i roghi dei codici ebraici che seguirono alla disputa di Parigi si cercò per la prima volta di colpire gli Ebrei non solo nella loro persona e nei loro beni, ma anche nel loro stesso patrimonio culturale.

Proprio questo sinistro episodio mette, però, in evidenza un altro fattore essenziale, sempre presente nel non semplice rapporto tra cristiani ed Ebrei da Agobardo in poi: gli Ebrei convertiti [11]. L'iniziativa di denunciare il *Talmùd* nel 1240 era stata, infatti, presa da un ebreo convertito, tale era, almeno ufficialmente, Nicola Donin. Una attenta lettura dei « capi d'accusa » e degli argomenti addotti, nonché talune notizie sulla sua vita, mostrano, però, chiaramente come, nella realtà, le cose stessero in maniera del tutto differente: Nicola Donin era un caraita; la sua conversione una finzione, e la ragione che lo aveva mosso era sì l'avversione al *Talmùd,* ma le motivazioni di fondo erano radicalmente diverse rispetto a quelle cristiane, cosicché il boia che avviò al rogo le ventiquattro carrette di manoscritti ebraici, del tutto involontariamente vendicò le angherie che per lungo tempo i caraiti avevano subìto [12].

Ma, proprio l'avvertita dipendenza da persone delle quali non ci si poteva interamente fidare, determinò, in seno alla Chiesa, in uomini culturalmente più avveduti, una spinta ad impadronirsi direttamente delle lingue necessarie alla comprensione dei testi rabbinici e, dopo la disputa di Barcellona (1263), Ramón de Penyafort fondò in quella città una scuola di lingue orientali ove, accanto all'ebraico e all'aramaico, veniva insegnato anche l'arabo per le esigenze della polemica contro l'Islām. Da quella scuola uscì Ramón Martí, l'autore di quel *Pugio fidei* (terminato di comporre nel 1278) [13] che porrà su un piano completamente

---

[10] ID., *ibid.*, pp. 636-637 con le indicazioni bibliografiche delle note 166, 167 e 168.

[11] B. BLUMENKRANZ, *Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräche des Mittelalters* in *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum Christlich-jüdischen Gespräch* (Miscellanea Medioevalia IV) Berlin 1966, pp. 264-282.

[12] J.M. ROSENTHAL, *The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240,* in *JQR* 47 (1956-57) pp. 58-76 e 145-169.

[13] Sul *Pugio fidei* indicazioni bibliografiche in F. PARENTE, *La controversia*, cit., p. 639, nota 171 (della pagina preced.); F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964, pp. 9-13; J. WILLI-PLEIN - TH. WILLI, *Glaubensdolch und Messiasbeweis. Die Begegnung vom Judentum, Christentum und Islam im 13. Jahrhundert in Spanien,* Neukirchen 1980. Il dott. P. Fumagalli ha discusso nel 1980 una tesi presso la Scuola di Perfezionamento in Lingue e Letterature Orientali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano dal titolo *Problemi storici, filologici e filosofici a proposito del « Pugio fidei » (a. 1278 ca.) di Raimondo Martini.*

diverso la polemica ed il confronto tra l'Ebraismo e la Chiesa. Non è, ovviamente, questo il luogo di parlare di un testo (largamente noto ed utilizzato benché pubblicato solamente nel 1651 da Joseph De Voisin)[14] che pone questioni estremamente complesse: in fin dei conti, esse rimangono fuori dal problema che qui si cerca di delineare dal momento che, siano i passi rabbinici ivi citati autentici o meno, l'importanza di questo scritto consiste essenzialmente nel fatto di aver mutato i termini stessi della polemica, estendendo agli stessi testi rabbinici l'impostazione che essa aveva rispetto alla Scrittura. Dal XIII secolo in poi, il *Talmùd* non è più soltanto una congerie informe di scritti anticristiani di fondo ove, della divinità, vengon date caratterizzazioni blasfeme ed aberranti: in esso si trovano ulteriori prove della verità della fede cristiana anche se, come dice Ramón Martí, si tratta di perle in un letamaio: « quaedam traditiones, quas in Talmud *midraschim,* id est glossis, & traditionibus antiquorum Iudaeorum reperi, & tanquam margaritas *quasdam* de maximo *fimario* sustuli... »[15].

3. Questo cambiamento nell'atteggiamento di fondo nei confronti della tradizione ebraica postbiblica ebbe conseguenze di grande momento per la polemica cristiana contro il Giudaismo. Nel 1292, un discepolo di Ramón Martí, il famoso medico catalano Arnaldo da Vilanova (riproponendo argomentazioni già documentate in precedenza)[16], nella sua *Allocutio super significationem Tetragrammaton*[17], fa uso di schemi concettuali propri della speculazione ebraica, ma li utilizza in cbiave polemica: lo Scbolem ha dimostrato l'inconsistenza dell'ipotesi avanzata dal Carreras y Artau di una diretta dipendenza della *Allocutio* da Abraham ben Sĕmuel Abulafia poiché concezioni analoghe erano già chiaramente presenti negli scritti di Jehudah ha-Levi e di Abrabam Ibn Ezra[18]. Arnaldo afferma, infatti, che il significato riposto del nome divino è evidente sia in

---

[14] *Pugio Fidei* RAYMUNDI MARTINI, *ordinis praedicatorum, adversus Mauros, et Iudaeos; nunc primum in luce editum... ope, et opera Illustrissimi, ac Reurendissimi D. Episcopi Lodovensis & Illustrissimi Praesidis D. de Maussac Comitis Consistoriani: Cum observationibus Domini* IOSEPHI DE VOISIN *Presbyteri, et ex Senatoris Burdigalensis, ad serenissimum regiae stirpis, primum principem, Ludovicum Borbonium, Condaeum, Burdigaliae, et Aquitaniae Proregem, optatissimum.* Parisiis... M. DC. LI. Cum Approbatione, et Priuilegio Regis. Si veda: F. SECRET, *Notes pour une histoire du Pugio Fidei à la Renaissance,* in *Sefarad* 20 (1960) pp. 401-407.

[15] *Pugio fidei,* cit., p. 2.

[16] F. SECRET, *Kabbalistes,* cit., pp. 8-13; G. FOOT MOORE, *Notes on the Name* יהוה, in *AJT* 12 (1908) pp. 34-52 e in *AJSL* 25 (1909) pp. 312-318 e 28 (1911) pp. 56-62.

[17] J. CARRERAS Y ARTAU, *La « Allocutio super Tetragrammaton » de Arnaldo de Vilanova,* in *Sefarad* 9 (1949) pp. 75-105 (l'edizione della *Allocutio,* 80-105); F. SECRET, *Kabbalistes,* cit., p. 13.

[18] CARRERAS Y ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico,* in *Sefarad* 7 (1947) pp. 49-61; G.G. SCHOLEM, *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala* in *Essays presented to Leo Beck,* London 1954, pp. 158-193 che si cita nella versione francese rivista e corretta dall'autore, *Considérations sur l'histoire des débuts de la Kabbala chrétienne* in *Kabbalistes chétiens,* Paris 1979, pp. 19-46: 26-27.

ebraico che in latino, « eadem quoque Trinitas significatur nomine Thetagramaton, si literis scribatur latinis », ma, mentre agli Ebrei, « primo fuit notum illud nomen Thetagramaton quam res signata per illud, cum adhuc ignorent eius significatum », ai cristiani « prius facta est incarnate veritatis noticia » e poi « nomina ipsius veritatis data sunt in scriptura ei sub forma et ratione nominis Thetagramaton, ita quod nomen Thetagramaton significans Trinitatem divinam comunicatum est latinis » [19]. Durante i due secoli successivi, soprattutto ad opera di Ebrei convertiti, venne però facendosi strada nel mondo cristiano il convincimento che, secondo quanto enunciato da Pico nella VII[a] delle *Conclusiones Magicae numero XXVI secundum opinionem propriam*, « Nulla est sciencia, que nos magis certificet de diuinitate Cristi, quam magia et cabala » [20]. I *libri scientiae cabalae* contengono i misteri della Trinità, dell'incarnazione, della venuta del messia, in una parola, di tutte le verità della fede cristiana. « Ibi Trinitatis mysterium », scriveva egli nel 1487, « ibi Messiae divinitatis, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de caelesti Hierusalem, de casu daemonum, de originibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum poenis, eadem legi quae apud Paulum et Dionysium, apud Hieronimum ed Augustinum, quotidie legimus » e concludeva: « in plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant » [21]. Come già per Giovanni Crisostomo, gli Ebrei sono « ormai privati di qualsiasi giustificazione, poicbé essi posseggono gli araldi della verità » (*om. I in Iud.*, 5), solo che ora i libri cabbalistici hanno sostituito i profeti del *Vecchio Testamento.*

Nella prospettiva umanistica di Pico, la polemica contro gli Ebrei rimaneva un tratto marginale; per altri essa rappresentava, invece, un fattore della massima importanza e, indubbiamente, questo tipo di approccio offriva, sotto il profilo della polemica, un notevole vantaggio. Quando, infatti, il 20 aprile 1481, l'ebreo convertito Raimondo Guglielmo di Moncada, altrimenti detto Flavio Mitridate,

---

[19] CARRERAS Y ARTAU, *Allocutio*, cit., pp. 91 e 101.

[20] *Opera omnia Ioannis Pici, Mirandulae Concordiaeque comitis, Theologorum et Philosophorum sine controversia, principis...* [in fine] Basileae per Henricum Petri. Anno M.D.LVII, p. 105; *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, vel non admissae.* Texte établi... avec introduction et annotations critiques par BOHDAN KIESZKOWSKI, Genève 1973, p. 79.

[21] *Pici opera omnia,* cit., p. 330; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate...* a cura di E. GARIN, Firenze 1942, p. 160. Su Pico G.G. SCHOLEM, *Considerations, passim*; F. SECRET, *Pico della Mirandola e gli inizi della Cabbala cristiana,* in *Convivium,* 25 (1957) pp. 31-47; ID., *Le Zôhar chez les Kabbalistes chétiens de la Renaissance,* Paris-La Haye 1964 [2] (1[a] ed. 1958), p. 25 e *passim*; ID., *Kabbalistes,* cit., pp. 24-41; CH. WIRSZUBSKI, *Giovanni Pico's companion to kabbalistic symbolism,* in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom Scholem,* Jerusalem 1967, pp. 353-362; ID., *L'ancien et le nouveau dans la confirmation kabbalistique du Christianisme par Pic de la Mirandola* in *Kabbalistes chrétiens,* pp. 185-193 (prima parte di un art. del W. nel volume per gli ottant'anni di G.G. Scholem, Jerusalem 1977, tradotto da R.J. ZWI WERBLOWSKI).

cioè Samuel ben Nissin Abu'l Farağ di Agrigento [22], il maestro di ebraico di Pico, pronunciò davanti a Sisto IV ed al collegio dei cardinali quel *Sermo de passione Domini* che costituisce quasi una sorta di archetipo di tale tipo di letteratura, un contemporaneo, Jacopo Gherardi, narrando l'avvenimento nel suo *Diario romano*, annotava: « ostendit plurima Iudeorum arcana, nobis hodie omnino incognita, quibus luce clarius monstratur, Iudeos non tam cecitate ed ignorantia, quam contumaci pertinacia in erroribus ipsorum perseverare » [23].

In altre parole, dal sermone di Flavio Mitridate, i presenti avevano tratto il convincimento che negli scritti della tradizione ebraica sia contenuta una interpretazione della Scrittura del tutto conforme a quella cristiana, per cui, negando la Trinità, la divinità del Cristo e la sua opera redentrice, gli Ebrei sono del tutto in mala fede: negano coscientemente la verità dal momento che questa, *luce clarius*, è contenuta nei loro stessi scritti. A stretto rigor di termini, neppure quest'accusa era del tutto una novità, dal momento che già Giustino aveva accusato gli Ebrei di aver riconosciuto in Gesù il messia promesso ad Israele e di averlo scientemente rifiutato alterando poi le Scritture affinché le profezie non risultassero più evidenti « e ciò è cosa più orribile di aver fatto il vitello (d'oro) » (*dial. cum Tryph.*, 73), ma queste erano pur sempre accuse rivolte agli Ebrei del tempo di Gesù: adesso appariva in tutta evidenza che sempre gli Ebrei avevano saputo che Dio è uno e trino e che Gesù è il Messia e Figlio di Dio, ma scientemente lo hanno negato *contumaci pertinacia.*

4. Tutto ciò avrebbe poi acquistato ben presto, sotto un altro profilo, una rilevanza ben precisa. Se la cabbala cristiana, almeno nella sua fase genetica, rappresenta un aspetto o un momento dell'umanesimo, per il quale la verità — anche la verità della fede — ha una dimensione tendenzialmente universale e può essere cercata — e trovata — anche in tradizioni culturali diverse da quella cristiana, la Controriforma riaffermerà polemicamente che tale verità si identifica unicamente nell'insegnamento della Chiesa. Il diverso clima, caratterizzato dal formarsi di nuovi ordini religiosi, il cui attivismo mirava a garantire, senza badare a mezzi, la totale uniformità nella fede e nelle pratiche, non fu senza conseguenze per gli Ebrei.

L'opera di persuasione ricevette un impulso notevole. Con la bolla *Cupientes iudaeos et alios infideles* del 21 marzo 1542, Paolo III regolò la posizione giuridica del neofita stabilendo privilegi ed obblighi: anche se soggetto alla

---

[22] U. Cassuto, *Wer war der Orientalist Mithridates?*, in *Zeitschr. für die Gesch. der Juden in Deutschland* 5 (1934), pp. 230-236; G. Levi Della Vida, *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana* (Studi e Testi 92), Città del Vaticano 1939, pp. 92-97; F. Secret, *Qui était Flavius Mithridates?*, in [illegible] 116 (1957) pp. 96-107; altre indicazioni bibliogr. in Ch. Wirszubski, *Sermo* (cit. [illegible] nota 23), pp. 129-132.

[23] Flavius Mithridates, *Sermo de passione Domini*, edited with introduction and commentary by Ch. Wirszubski, Jerusalem 1963, p. 11.

patria potestà, il converso conserva i suoi beni mobili ed immobili; se è povero ha diritto ad usufruire della pubbliche elemosine; acquista *ipso facto* tutti i diritti di cittadinanza nel luogo ove ha ricevuto il battesimo; deve, però, essere istruito nella nuova fede prima e dopo il battesimo; gli è praticamente fatto divieto di contrarre matrimonio se non con persona originariamente cristiana; deve assolutamente astenersi dall'osservare ogni rito ebraico e i neofiti, « si... ad vomitum... redire comperti sunt, contra eos, tamquam perfidos haereticos... procedatur »[24]. Successivamente, con la bolla *Illius, qui pro dominici gregis* del 19 febbraio 1543, lo stesso pontefice istituì un ospizio o casa (*hospitale*) per i neofiti essendo accertato che « in dicta Urbe nullus locus existat, in quo ipsi iudaei et infideles ex iudaica caecitate ad fidem Christi conversi, recipi possint ». Oltre a questo ospizio per conversi di sesso maschile veniva disposta l'istituzione di un monastero per converse. Ospizio e monastero venivano affidati ad una arciconfraternita con un cardinale protettore. Nell'ospizio, i conversi ricevevano vitto, alloggio e vestiario per un anno, o più a lungo se necessario[25]. Naturalmente l'ospitalità offerta dalla Casa dei neofiti non era, spesso, liberamente scelta e un documento, pubblicato di recente da Giuseppe Sermoneta, ci offre un'impressionante descrizione delle pressioni di ogni genere, fisiche, non meno che psicologiche e morali, che venivano poste in atto per ottenere la conversione del maggior numero possibile di Ebrei[26].

Da questa Casa dei neofiti, va tenuto ben distinto il Collegio dei neofiti, *Collegium ecclesiasticum Adolescentum Neophytorum*, istituito nel 1577 con la bolla *Vices Eius, licet immeriti* del 1° settembre da Gregorio XIII. Questa bolla che regola, come vedremo, anche la predicazione agli Ebrei, intende specificatamente provvedere all'educazione cristiana dei giovani conversi che doveva poter

---

[24] *Bullarium Romanum*, VI Augustae Taurinorum 1860, pp. 336-337 (*Cupientes*) e 353-358 (*Illius*). Sullo stato giuridico dei neofiti: *Tractatus de Neophytis*, auctore ANTONIO RICCIULLO, Romae MDCXXII, in appendice (la numerazione delle pagine continua, 625 ss.) al *Tractatus de iure personarum extra Ecclesiae gremium existentium cui... annexus est... tractatus de Neophytis*, Romae MDCXXII. Sulla conservazione dei beni da parte dei convertiti, B. RODOCANACHI, *Saint-Siège* (*infra*, nota 25) p. 293 ss.; A. BERTOLOTTI, *Les Juifs à Rome aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, in *REJ* 2 (1881) pp. 278-289: p. 281 ss.

[25] *Illius*, § 4, *Bullarium Romanum* VI, 355 b. Sulla Casa e sul Collegio dei neofiti: C.B. PIAZZA, *Opere pie di Roma*, Roma 1679, pp. 224-227 (Collegio de' neofiti); pp. 259-263 (Collegio de' catecumeni); E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège et les Juifs. Le Ghetto à Rome*, Paris 1891, pp. 293-306. Vedi nota seguente.

[26] J.B. SERMONETA, *Tredici giorni nella casa dei Conversi dal diario di una giovane ebrea del 18° secolo*, in *Michael* 2 (1972) pp. 261-315. Si veda anche: CH. DEJOB, *Documents tirés des papiers du Cardinal Sirleto et quelques autres manuscrits de la Vaticane sur les Juifs des Etats pontificaux*, in *REJ* 9 (1884) pp. 77-91; E. NATALI, *Il Ghetto di Roma*, I, Roma 1887, pp. 233-266; C. ROTH, *Forced Baptism in Italy. A contribution to the History of Jewish Persecution*, in *JQR* 27 (1936-37) pp. 117-136 (con notizie sulle case dei catecumeni di Venezia e di Ferrara); A. MILANO, *L'impari lotta della comunità di Roma contro la Casa dei catecumeni*, in *RMI* 16 (1950) pp. 335-368 e 408-419; ID., *Battesimi di Ebrei a Roma dal Cinquecento all'Ottocento*, in *Scritti in memoria di Enzo Sereni*, Milano - Gerusalemme 1970, pp. 101-167.

essere impartita eventualmente anche in ebraico e in arabo[27]. È in questa istituzione — sottratta alla giurisdizione delle autorità civili di Roma, nonché a quella del Rettore dello Studio generale — che numerosi Ebrei convertiti insegneranno l'ebraico e nell'ambito dell'attività in essa svolta nasceranno diverse opere a cui più avanti accenneremo.

Non occorre certo spendere molte parole su quello che è il quadro complessivo della Controriforma[28]: ciò che è importante cercare di delineare è, invece, il contesto concettuale entro il quale la pressione psicologica sugli Ebrei è stata esercitata. Se, infatti, vi è stato, in Italia, un « confronto ideologico » tra Chiesa ed Ebraismo, questo si è concretizzato nello sforzo che, dalla seconda metà del XVI sec. a tutto il XVIII sec., la Chiesa ha messo in atto per ottenere la conversione degli Ebrei. In esso, l'elemento centrale e portante è l'intento di provare loro, sulla base non più soltanto della Scrittura, bensì della loro interpretazione della Scrittura, che essi non potevano non credere al Cristo.

5. Questo atteggiamento nei confronti degli scritti della tradizione ebraica non impediva comunque che si procedesse ancora alla loro distruzione fisica. Con decreto del 12 agosto 1553, il Sant'Uffizio decretò che tutte le copie del *Talmùd* sia gerosolimitano che babilonese fossero arse sul rogo. Con la bolla *Cum, sicut nuper, non sine animi nostri molestia* del 29 maggio 1554, Giulio III, richiamando il precedente decreto di condanna, ordinò ai vescovi di procedere alla requisizione di tutti i libri ebraici nei quali si trovasse « nomen Iesu Salvatoris nostri, quod Iesevi Hanozri dicitur » istituendo con ciò la censura sulla stampa ebraica: « libros huiusmodi cum omni diligentia inquiratis ed studiose investigetis, inquirique et investigare faciatis »[29]. L'anno successivo, il gesuita spagnolo Francisco de Torres (1509?-1594) pubblicava a Roma un opuscolo col quale invitava gli inquisitori a condannare al rogo tutti indistintamente i libri degli Ebrei lasciando loro solamente la Legge e i profeti[30].

---

[27] *Bullarium Romanum* VIII, Augustae Taurinorum 1863, pp. 188-191.

[28] C. Roth, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946, p. 289 ss., sp. 406 sgg.; S.W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, second edition, revised and enlarged. *Late Middle Ages and Era of European Expansion* 1200-1650, XIV, *Catholic Restoration and Wars of Religion*, New York - London 1969, pp. 3-70.

[29] *Bullarium Romanum* VI, pp. 482-483. Per il Decreto del Sant'Uffizio, M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, Kiel 1893, I pp. 98-102, n. 100. Si veda: W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, New York 1899, pp. 30-31; S.W. Baron, *History*, cit., XIV, pp. 29-30.

[30] Francisci Torrensis *de sola lectione legis et prophetarum Iudaeis cum Mosaico ritu, et cultu permittenda et de Iesu in Synagogis eorum ex lege, ac prophetis ostendendo, et annuciando. Ad reverendiss. inquisitores libri duo* [in fine] Romae, ad Valerium, et Aloysium Doricos fratres Brixienses, anno Domini 1555. Mense Januario, die Conversionis Beati Pauli. Si veda: Ch. Dejob, *Documents*, cit., pp. 88-89; Stow, *Burning* (*infra*, nota 31), pp. 440-441. Sul Torres: A. et A. de Backer - A. Carayon, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Nouvelle édition par C. Sommervogel, VIII, Paris-Bruxelles 1898, pp. 113-126.

In un importante articolo del 1972, Kenneth R. Stow ha messo molto bene in evidenza questa alternanza nell'atteggiamento della Chiesa durante la seconda metà del XVI sec. nei confronti del *Talmùd* facendo risaltare le ragioni per le quali i roghi furono promossi da quegli stessi uomini che avevano ritenuto di poter dimostrare la verità della fede cristiana sulla base degli scritti che facevano bruciare [31]. Così, Raffaele Aquilino, autore di un *Trattato pio* di cui si dirà più avanti, pubblicato nel 1571, non fu estraneo ai roghi del *Talmùd* avvenuti ad Urbino e nelle provincie della Marca nel 1553 e, del rogo di Cremona del 1559, fu promotore Sisto Senese (1520-1569), un ebreo convertito che, ritornato all'ebraismo e condannato al rogo dall'Inquisizione, fu salvato per l'intervento di Michele Ghislieri, il futuro Pio V, convinto che avrebbe potuto rendere grandi servigi alla Chiesa [32]. Sisto dà una spiegazione di tale atteggiamento apparentemente contraddittorio nella sua *Bibliotheca sancta* ove dice di aver salvato dalle mani dei soldati spagnoli numerose copie del *Sefèr ha-Zòhar* (che egli riteneva precristiano) perché, con le sue testimonianze, esso confermava le verità della fede: « Simeon, filius Iochay, inter Iudaeos expositores vetustissimus, scripsit ante Christum natum volumen ingens in Pentateuchum, ZOAR nuncupatum, cuius duo millia exemplaria in officina Typographica Cremonesi excusa invenimus, & jam ab Hispanis militibus incendio destinata servavimus ». Egli distingue, infatti, due tipi di cabbala: « vera & pia est, quae... arcana sacrae legis mysteria iuxta anagogem elucidat... Falsa atque impia Kabala est ementitum quoddam Judaïcae traditionis genus, quod improbi quidam Iudaei a Mose ex patribus vsque ad ipsos emanasse dicunt... » [33].

---

[31] K.R. STOW, *The Burning of the Talmud in 1553 in the Light of Sixteenth Century Catholic Attitudes toward the Talmud*, in *BHR* 34 (1972) pp. 435-459; ID., *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593*, New York 1977. Si veda anche: W. POPPER, *Censorship*, cit. p. 29 ss.; D. KAUFMANN, *Die Verbrennung der talmudischen Literatur in der Republik Venedig*, in *JQR* 13 (1901) pp. 533-538; Y. GLIKSON, in *Jew. Enc.*, XV (1971) pp. 768-771 (*Talmud. burning of*) con altre indicazioni; P.F. GRENDLER, *The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568*, in *PAAJR* 45 (1978) pp. 103-130.

[32] Su Sisto Senese: *Lettres choisies de* Mr. [R.] SIMON *où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de literature.* Seconde édition corrigée... I, Rotterdam MDCCII, pp. 225-226 (lettre XXV); G. BARTOLOCCI, *Bibliotheca Magna Rabbinica* (*infra*, nota 38), IV, p. 353, n°. 1649 (Franciscus Sixtus); *Histoire des Hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique par* le Rev. Père A. TOURON, IV, Paris MDCCXLVII, pp. 287-294; H. GRÄTZ, *Geschichte der Juden*... vierte Aufl., X, Leipzig 1891, p. 431 ss.; POPPER, *Censorship*, cit., pp. 47-48; H. HURTER, *Nomenclator literarius Theologiae catholicae* III, Oeniponte 1907 [3] pp. 80-84; TH. K. HOFFMANN, *Ursprung und Anfangstätigkeit des ersten päpstlichen Missionsinstituts.* Ein *Beitrag zur Geschichte der katholischen Juden und Mohammedanermission*, Münster 1923, p. 49 nota 7, 60, 92; M.M. GORGE, in *Dict. de Theol. Cath.* XIV (1941) pp. 2238-2239; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit. pp. 241-242; ID., *Zôhar*, cit. p. 20. Le edizioni della *Bibliotheca sancta* sono: Venetiis 1566 e 1574-75; Francofurti 1575; Lugduni 1575 (a cura di P. de La Hay); Coloniae Agr. 1576 e 1586; Parisiis 1610; Coloniae Agr. 1626; Neapoli 1742 (2 voll. con le note di P.T. Milante).

[33] *Bibliotheca sancta a* F. SIXTO SENENSI, *ordinis praedicatorum... digesta*... secunda editio Coloniae... Anno MDLXXVI, 337-338 e 71-72; FR. SIXTI SENENSIS *ordinis praedicatorum*

Questo passo di Sisto documenta molto bene quella che potremmo definire l'ambivalenza della cabbala cristiana. Per Pico, per Reuchlin, per lo stesso Egidio da Viterbo, essa è una via maestra alla conoscenza del divino, « rem valde necessariam humano generi coelitus indultam... sine qua nemo tam raram, tam difficilem adipisci queat apprehensionem Diuinorum » per esprimersi con le significative parole del Reuchlin [34]. Purtuttavia, è proprio essa che, fungendo, se così si può dire, da tradizione portante a tutta una serie di scritti antiebraici, dal *Pugio Fidei* al *Fortalitium Fidei*, al *Flagellum Iudaeorum*, se da una parte reclama la distruzione del *Talmùd*, dall'altra dà corpo al mito di uno *Zòhar* cristiano.

Il libro che, sotto questo aspetto, eserciterà una influenza grandissima, soprattutto per la sua enorme diffusione, sarà il *De arcanis catholicae veritatis* che Pietro Colonna [35], più noto come Pietro Galatino, plagiando largamente il *Pugio fidei* e utilizzando passi di un falso di Pablo de Heredia di cui si dirà più avanti, compose nel 1516 e pubblicò due anni più tardi [36] approntando così « la mine qu'exploitèrent partisans comme adversaires de la kabbale juive et chrétienne » [37].

In larga misura, la letteratura polemica antiebraica tra il XVI e il XVIII sec. dipende da queste premesse che sono, a detta del più autorevole specialista in materia, non ancora realmente studiate. La letteratura stessa, possiamo aggiungere, è ben lungi dall'esser stata oggetto di serie ricerche. Opere non certo recenti forniscono una traccia bibliografica [38], ma i singoli autori rimangono

---

Bibliotheca sancta... adaucta et inlustrata a Fr. Pio-Thoma Milante *eiusdem ordinis...* Neapoli MDCCXLII, I, 493 e 100. Vedi F. Secret, *Les Dominicanes et la kabbale chrétienne à la Renaissance,* in *AFP* 27 (1957) pp. 319-336: 328-330.

[34] Ioannis Reuchlin Phorcensis L.L. Doc. *De arte cabalistica libri tres Leoni X. Dicati* [in fine] Hagenau... M.D. XVIII, fol. VI *r*, F.

[35] Sul Galatino: *Giornale de' Letterati d'Italia,* tomo decimottavo, anno MDCCXIV, Venezia MDCCXIV, pp. 288-301; A. Kleinhaus, *De vita et operibus Petri Galatini O.F.M. scientiarum biblicarum cultoris* (*c. 1460-1540*), in *Antonianum* I (1926) pp. 145-179 e pp. 327-356 (con la descrizione delle opere mss. e delle edizioni del *De arcanis*); F. Secret, *Kabbalistes*, cit., pp. 102-106; Id., *Guillaume Postel et les courants prophetiques de la Renaissance*, in *Studi francesi* I (1957) pp. 375-395: 379-383; A. Morisi, *Galatino et la Kabbale chrétienne* in *Kabbalistes chrétiens*, pp. 213-231.

[36] *Opus toti christianę reipublicę maxime utile, de arcanis catholicę ueritatis, contra obstinatissimam Iudęorū nostrę tempestatis pfidiam: ex Talmud, aliquisq; hebraicis libris nuper excerptum: & quadruplici linguarum genere eleganter congestum*; foglio CCCX *r*: Impressum uero Orthonae maris, ... per Hieronymum Soncinum: Anno christianę salutis M. D. XVIII...; indicazioni circa le successive edizioni in Kleinhaus, pp. 174-179. Le citazioni si riferiscono all'ed. di Francoforte del 1603.

[37] F. Secret, *Kabbalistes*, cit., p. 102.

[38] קרית ספר *Bibliotheca Magna Rabbinica de Scriptoribus, et scriptis hebraicis, ordine alphabetico Hebraice et Latine digestis, pars prima... auctore* D. Iulio Bartoloccio de Celleno... Romae MDCLXXV; Id., ... *pars secunda* ... Romae MDCXXVIII; Id., ... *pars tertia* ... Romae MDCLXXXIII; Id. ... *pars quarta... post eius obitum absoluta, aucta et in lucem edita a* D. Carolo Ioseph Imbonato Mediolanensi... Romae MDCXCIII; מגן וחוב ומלחמה *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis, qui ex diuersibus nationibus contra*

spesso puri e semplici nomi e, spesso, neppur questo, dal momento che in un'opera pur così ampia qual è il *Dizionario Biografico degli Italiani* nessuno di coloro che sarebbero dovuti rientrare nella parte pubblicata, vi figura. Francesco Carboni, sia nei cataloghi del British Museum che in quelli della Biblioteca Vaticana, viene confuso con il poeta sardo che scrisse versi latini un secolo più tardi.

A queste, si aggiunga un'altra e non minore difficoltà. Non pochi di questi scritti sono rimasti inediti cosicché, lavorando soltanto sulle opere a stampa, si rischia di non scorgere le eventuali fonti dirette delle singole opere. Tanto per fare un solo esempio, il libro di Fabiano Fioghi di cui parleremo più avanti ha, come fonte diretta, uno scritto italiano di Josef Zarfati, un ebreo originario di Fez (e, per questa ragione, detto anche Alfasi, « il fezzino » e soprannominato « il Moro »), ma nato in Francia (donde il nome) che esercitò il rabbinato a Roma, si convertì nel 1552 assumendo il nome cristiano di Andrea de Monte (Giammaria Ciocchi del Monte, Giulio III, era il papa allora regnante) e risulta già morto nel 1597 [39]. Lo scritto, intitolato *Libro chiamato Confusione de Giudei, e delle lor*

Judaeos... scripsere... auctore... D. Carolo Ioseph Imbonato Mediolanensi.. Romae MDCXCIV; Jo. Chr. Wolfii... *Bibliotheca Hebraea* ... Hamburgi et Lipsiae MDCCXV; Id., *Bibliothecae hebraeae pars II...* Hamburgi MDCCXXI; Id., *Bibliothecae hebraeae volumen III complectens accessiones et emendationes...* Hamburgi et Lipsiae MDCCXXVII; Id., *Bibliothecae hebraeae volumen IV. et ultimum complectens accessiones et emendationes inprimis ad volumen secundum...* Hamburgi MDCCXXXIII (spec. II, p. 993-1135): liber V, *Bibliotheca iudaica et antiiudaica*, e IV, pp. 456-503); Jo. Alb. Fabricii... *delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos... judaeos et muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt...* Hamburgi MDCCXXV, pp. 571-633; Joh. Bern. De-Rossi... *Bibliotheca judaica antichristiana qua editi et inediti Judaeorum adversus Christianam religionem libri recensentur*, Parmae... M. DCCC; *Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch umfassend die Druckwerke der Jüdischen Literatur... nach alphabetischer Ordnung..., herausgegeben von* Julius Fürst, I Leipzig 1848; II-III, Leipzig 1863; M. Steinschneider, *Letteratura antigiudaica in lingua italiana*, in *Vessillo Israelitico* 29 (1881) pp. 165-167; 201-203; 229-232; 269-271; 30 (1882) pp. 206-208; 244-246; 371-373, 31 (1883) pp. 246-248; 275-277; 313-315; 380-381; Id., *Die italienische Litteratur der Juden*, in *MGWJ* 42 (1898) pp. 33-37; 74-79; 116-123; 162-169; 261-265; 315-322; 418-424; 466-472; 517-522; 551-557; 43 (1899) pp. 32-36; 91-96; 185-190, 266-270, 311-321, 417-421; 472-476; 514-520; 562-571; 44 (1900) pp. 80-91; 235-249.

[39] Su Andrea de Monte (de Mōte si firma nella sottoscrizione autografa alla dedica a Pio V in *Vat. Lat.* 14627 [già Neofiti 38] I *v*; vedi, infra, Appendice I): G. Bartolocci, *cit.*, III, pp. 212-213, n. 794; Wolf, *cit.*, I, pp. 556-557, n°. 961 e III, p. 420, n°. CMLXI; M. Steinschneider, *Letteratura*, cit. 28 (1881) p. 230; C.H. Dejob, *Documents*, cit. pp. 86-88; A. Berliner, *Censur und Confiscation hebräischer Bücher in Kirchenstaate* (Separat-Abzug vom Jahresbericht des Rabbiner-Seminars in Berlin pro 1889-90), Frankfurt/M. 1891, 4; E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège*, cit., pp. 276-278; Id., *Le Ghetto à Rome*, in *REJ* 22 (1891) LIX-LXXXII: LXXVII-LXXVIII; G. Sacerdote, *I codici ebraici della Pia Casa de' Neofiti in Roma*, in *MAL*, Classe di Scienze Morali, Serie 4ª 10 (1892) pp. 158-194: 181-182 (spec. 181, nota 1, ove, da un'annotazione di G.P. Eustachio al cod. *Vat. hebr.* 340, è ricavata la data della morte); M. Stern, *Beiträge* I, cit., pp. 161-162, n°. 155; A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, I-II, Frankfurt/M. 1893, I, p. 108; II, p. 9; [H. Vogelstein] - P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom, II Band*,

false opinioni (si veda Appendice I) era completo e pronto per la stampa con la dedica a Pio V († 1572) e l'approvazione ecclesiastica, ma non venne pubblicato. « Nescio », dice il Bartolocci, « tamen qua forte, vel casu id factum non sit, sed vsque ad nostra tempora incompactum, & folijs disiunctis, delituerit in Biblioth. Collegij Neophytorum Romae, quae a me diligenter collecta; & deinde in Volumen ea folia redacta, mei cura compacta fuere, ne omnino perirent » [40]. Il Basnage, che raccoglie la notizia, osserva ironicamente: « comme cette Ouvrage ne fut pas imprimé, un Auteur Italien, qui a publié le *Dialogo di Fede*, crut qu'il lui étoit permis de s'en servir, & de le piller » [41], ma, in opere di questo genere, un simile tipo di riutilizzazione del materiale altrui doveva essere abbastanza usuale ed anche ovvio, né questo è certamente l'unico caso del genere.

6. Nella nostra esposizione (che, si tenga ben presente, è limitata alle sole opere pubblicate in Italia) possiamo prendere le mosse da un autore al quale si è già avuto occasione di accennare: Raffaele Aquilino, un ebreo convertito del quale non abbiamo altre notizie oltre quelle che egli stesso ci fornisce nella lettera dedicatoria a Pio V del suo *Trattato Pio* del 1571 [42]. La sua conversione deve essere avvenuta nel 1545 poiché, nell'accennata dedica, si legge che « in XXVI anni c'ho fino a qui per dono di Dio passati sotto la disciplina Christiana... ». Dalla stessa fonte si ricava che egli era stato « commissario sotto il S. Mutio

---

1410-1870, Berlin 1895, p. 30, 39, 42, 44; M. STEINSCHNEIDER, *Litteratur*, cit. 42 (1898) p. 466; W. POPPER, *Censorship*, cit., p. 40, 41, 62, 72; S.M. MARGULIES, *Ein Brief Mose Alatinos an den Apostaten Andrea del Monte* in *Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner*, herausg. von A. FREIMANN und M. HILDESHEIMER, Frankfurt/M. 1903, pp. 265-272; *Jewish Encycl.* VII (1904), pp. 273-274; M. LIBER, *Montaigne à Rome*, in *REJ* 55 (1908) pp. 109-118: 113-116; TH. K. HOFFMANN, *Ursprung*, cit., pp. 55, 150 nota 5, 187, 202-205, 212 nota 72; J. HELLER in *Encycl. Judaica*, II (1928) pp. 820-821; LEVI DELLA VIDA, *Ricerche*, cit., p. 141; A. MILANO, *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 596-597 e 643; R. SEGRE, *Neophytes during the italian Counter-reformation. Identities and Biographies* in *Proceedings of the VI World Congress of Jewish Studies* II, Jerusalem 1975, pp. 131-142; 138-139 e, *infra*, ADDENDUM, a p. 373 Vedi, *infra*, Appendice I.

[40] G. BARTOLOCCI, *cit.* III, p. 818.

[41] *Histoire des Juifs, depuis Jesus-Christ jusqu'à present... pour servir de Suplément & de Continuation à l'Histoire de Joseph, par* MR. [JACQUES] BASNAGE [DE BEAUVAL], V, Rotterdam MDCCVII, 2024-2025, per la cit., 2025.

[42] *Trattato Pio nel quale si contengono cinque Articoli, pertinenti alla fede Christiana contra l'hebraica ostinatione, estratti dalle Sacrosante antiche scritture, & composte per* RAFFAEL AQUILINO *à glorià del Signore. Al Santissimo et Beatiss. Padre Nostro Signore, Papa Pio V.*, [vignetta]. In Pesaro Appresso Gieronimo Concordia. Con licenza de' Superiori. M DL XXI. (di fogli 6 + 106). Sull'Aquilino: G. BARTOLOCCI, *cit.*, IV, pp. 164-165 (sull'opera di A.G. Anguisciola); IMBONATI, *cit.*, pp. 212-213; WOLF, *cit.*, II, pp. 1003-1004 e III, pp. 992-997; FABRICIUS, *cit.*, 581; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 29 (1881) pp. 231-232; TH. K. HOFFMANN, *Ursprung*, cit., pp. 54, 56, 209 e note 56 e 57; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., p. 234 e 245-246; ID., *Zôhar*, cit., p. 96.

Iustinopolitano sopra l'abrugiare i libri Talmudici de gl'Hebrei nello Stato dell'Illustrissimo S. Duca d'Urbino, et in parte della Provincia della Marca ».

L'opera non manca di porre taluni interrogativi a cui non è facile dare una risposta. Nel *proemio*, l'autore dà una sorta di sommario del libro che dichiara di dividere in cinque parti, ma esso contiene solamente le prime due. L'opera sembrerebbe, dunque, interrotta. Il Wolf [43] pensava che la copia in suo possesso fosse mutila, ma ciò è da escludersi dal momento che numerosi altri esemplari presentano le medesime caratteristiche; l'edizione del 1581 (delle altre tre parti? dell'intera opera?) segnalata dall'Imbonati [44] mi è rimasta del tutto inaccessibile. Che l'edizione del 1571 sia, in ogni caso, incompleta è, d'altra parte, confermato dalla circostanza che mancano i caratteri ebraici benché vi sia sempre lo spazio vuoto cui segue la trascrizione e la traduzione delle singole frasi. Il *sommario* indicato nel proemio così suona: « diuido... questo Pio trattato in cinque parti... di cui la prima conterrà il misterio della santiss. Trinità... Il secondo tratterà il misterio del legno... Il terzo contẽplerà il misterio del sangue... Il quarto, significherà tutti gli effetti, c'haño l'acque in amẽdue le leggi della natura, & della Mosaica... Il quinto, & vltimo, mostrerà i più notabili beneficii, che la sua diuina maestà cõferì a quel popolo... » [45].

Scopo dichiarato dell'opera è quello di ottenere la conversione degli Ebrei mostrando loro come le verità della fede cristiana siano contenute nell'interpretazione che, della Scrittura, hanno dato i più antichi Rabbini: « ... dimostrerà a tutti fedeli, che nell'Idioma hebrea, & nelle loro scritture fatte da antichi Rabini, si dimostra apertamente tutto il fondamẽto della nostra fede. Giouerà parimente a gli ostinati hebrei a confusione di lor perfidia... trattando spesso della cabbalà la quale è appresso di loro in grã veneratione... », « ... ho questa per più facile strada per adescarli, & farli conoscere la verità per la lor cõuersione, alla nostra santa fede... essendo questo principalmente mio discorso diretto a gli hebrei... » [46]. Le argomentazioni dell'Aquilino sono tratte, infatti, perloppiù dall'arsenale polemico della cabbala cristiana e la sua fonte principale è senz'altro l'opera del Galatino.

Se si confronta questo scritto con analoghi scritti precedenti, si può osservare come il motivo pratico della conversione venga qui decisamente in primo

---

[43] WOLF, *cit.* III, p. 992.

[44] IMBONATI, *cit.* p. 213. Il Mazzucchelli (*Gli Scrittori d'Italia, cioè notizie storiche, e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani del conte* GIAMMARIA MAZZUCCHELLI *bresciano,* I, 2, Brescia MDCCLIII, p. 908) cita l'edizione del 1581, pure di Pesaro, come completa e quella del 1571 dal Wolf supponendola incompleta. Vedi anche M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 29 (1881) p. 231. Dell'Aquilino si veda anche: *Espositione sopra qui habitat, et levavi oculos, meos in montes.* [Fregio] ותחת בנפיו תחסחן *Et sub alis eius sperabis.* In Roma, MDLXXXI. Appresso francesco Zanetti. Con licenza de' Superiori (di pagg. 16 compresa la copertina senza *imprimatur*: esposizione dei *Salmi* LXXXX e CXX; nell'ultima pagina testo ebr.).

[45] R. AQUILINO, *Trattato pio*, cit. proemio, 4*r*, non num.

[46] *Ibid.*, 4*v*, non num.

piano rispetto a quello più specificatamente dottrinale. Il ben noto *Fortalitium fidei* dello spagnolo Alfonso de Espina composto intorno al 1460 è uno scritto rivolto non soltanto contro gli Ebrei e, per quanto concerne questi ultimi, essenzialmente contro i *conversos* (nella sezione II) partendo anche da osservazioni dirette a conclude auspicandone l'espulsione [47]. Lo stesso *In Judaeorum flagellum* dell'umanista Fino Fini (che dipende dalla *Victoria contra Iudaeos* di Pietro Bruto) non ha alcun intento pratico di ottenere la conversione degli Ebrei [48]. L'*Epistola nella quale si prova contro l'ostinazione degli Ebrei Christo essere il Messia* di Antonio Brucioli [49], si conclude con la constatazione da parte del suo autore che, dopo gli argomenti esposti, tutti « addotti da loro profeti », gli Ebrei « non hanno più doue fuggire col tempo a negare il suo auuento » per cui, « se così accecato il cuore di essi hebriei [non fosse], uedriano Christo benedetto esser stato il uero Messia, ne più altro aspettando lo abraciarieno dando laude al padre Iddio... » [50].

Soltanto opere di convertiti sono scritte con l'esplicito intento di servire per la conversione dei loro correligionari di un tempo. Tale carattere ha lo *Zelus Christi* composto nel 1450 da Pedro de la Caballeria [51], così come lo scritto di

---

[47] *Fortalitium fidei contra Judaeos: Sarracenos aliosq3 christiane fidei inimicos* [in fine] Nūc vero magna cum diligentia castigatum: & fideliter emedatum... Impsn3 lugd. Per Johannē de romoys Anno salut. nře. XI, supra millesimūq. ngētesimū... [Lugduni 1511]. La prima edizione dell'opera è Norimberga 1485; la traduzione italiana di quest'opera: *Il fortalitio della Fede contro gli Ebrei, li Saraceni ed altri inimici della Christiana religione* del Padre Alfonso Spina... Carmagnola 1522, mi è rimasto inaccessibile. Sul De Espina: WOLF, *cit.*, II, pp. 1115-1123; FABRICIUS, *cit.*, pp. 574-575; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit., 29 (1881) p. 202; ID., *Der Mager und der Jude*, in *Hebr. Bibl.* 10 (1870) pp. 11-16; A. LUKYN WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A Bird's-eye view of Christian Apologiae until the Renaissance*, Cambridge 1935, pp. [illegible]; M. ESPOSITO, *Notes sur le Fortalitium*, in *RHE* 43 (1948) pp. 514-536; Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, II *From the Fourteenth Century to the Expulsion*, Philadelphia 1966, pp. 283-292, 403 sgg., 486, 488, 500; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., p. 14; H. BEINART in *Encycl. Jud.* II (1971) p. 605-606; B. NATANYAHU, *Alfonso de Espina: was he a new Christian?*, in *PAAJR* 43 (1976) pp. 107-165.

[48] G. MAZZUCCHELLI, *Scrittori*, cit., II, 4 (1753) pp. 2256-2258. *Victoria contra Judaeos*, Vicentiae, apud Simonem Papiensem dictum Bevilacquam MCCCCLXXXIX; *In Judaeos Flagellum ex Sacris Scripturis... excerptum*, Venetiis, ad Petrum de Nicolinis de Sablio MDXXXVIII. Vedi G. LEPORI, *Pietro Bruto* in *Diz. Biogr. Ital.*, XIV (1972) pp. 735-737 con altre indicazioni bibliografiche.

[49] *Epistola di* ANTONIO BRUCIOLI, *Nella quale. con la sola autorità della scrittura santa si proua, cōtra alla ostinatione degli Ebrei Christo essere il vero messia, predetto dalla legge, da psalmi & da profeti* [vignetta], in Venetia MDXLVII (di fgll. 24). Sul Brucioli: G. SPINI, *Tra Rinascimento e Riforma. Antonio Brucioli*, Firenze 1940; R.N. LEAR in *Diz. Biogr. Ital.* XIV (1972) pp. 480-485 con altra bibliogr.

[50] A. BRUCIOLI, *Epistola*, cit., p. 25 *v.*

[51] PETRI DE CABALLERIA *zelus Christi contra Judaeos, Saracenos et infideles, cum scholiis* MARTINI ALPHONSI VIVALDI, TOLETANI, Venetiis MDXCII. Su Pedro: FABRICIUS, *cit.* 574; G.G. SCHOLEM, *Debuts*, cit., p. 51; Y. BAER, *Spain*, cit., II, p. 276 ss., 305, 372, 490 ss.; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., pp. 16-17 e 264. Sulla famiglia: *Historia Social*,

Giovambattista Gratiadei comunemente denominato *Liber de confusione hebraicae sectae* stampato a Roma nel 1500 [52]. « Nō n. malitia cordis hec loquor: seu querens ab hominibus gloriā sed desiderans animas vestras cum christo iesu ab eterna damnatione eripere. Non ambulans in astutia: neq; adulterans verba dei: que si ea fide qua vobis proferuntur: accipietis: non dubito cum xp̄i gratia multis vestrum viam salutis: etiam meo exemplo ostensurum » [53]. Nell'epistola dedicatoria al cardinal Bernardo Carvajal, il Gratiadei significativamente dice: « Demum si promulgari dignum iudicaueris: quia per iudeos libēti animo non legetur: a sanctissimo dño nostro [Alessandro VI] obtinere cures vt ex causa coacti legent » [54].

Il *Trattato pio* (non per nulla scritto in italiano e non in latino) può, quindi essere legittimamente considerato come la prima o una delle prime espressioni di questa esigenza determinatasi a séguito del nuovo clima religioso e culturale.

Carattere analogo hanno gli scritti di Giovanni Paolo Eustachio, un ebreo di nome Elia ben Menahem ha Rofé di Nola che, come dice il Bartolocci, « conuertitur ad fidem... occasione conferendi de rebus fidei cum D. Thoma Aldobrandino fratre Germano Clamentis Papae VIII. Cum enim Thomas linguam Hebraicam addiscere cuperet, assumpsit sibi Magistrum R. Menachem nostrum, cum quo de mysterijs nostrę fidei saepius disserendo, ac considerando... hisce frequenter repetitis colloquijs adeo profecit, vt Thomas ex discipulo Magister sui Rabbini euaserit; operante enim Diuina gratia, R. Menachem reliquit Iudaismum, & fidem Christianam amplexus est, tempore Pontific. B. Pij V. circa annum Domini 1568. Et cum Vir linguae Hebraicae valde peritus existimaretur, prouisus fuit in Bibliotheca Vaticana de officio Scriptoris librorum Hebaicorum, quod & exercuit vsque ad inituim praesentis seculi, quo Romae obijt sexagenario maior » [55]. Le

---

Politica y Religiosa de los Judios de Espana y Purtugal... por... J. AMADOR DE LOS RIOS, III, Madrid 1876, 202 ss.

[52] [Giovambattista Gratiadei] [*liber de confusione hebraicae sectae*] (163 fogli numerati a numeri romani: *incipit*: « Epistola Reuerendissimo in xp̄o patri: & dño meo obseruādissimo dño Bernardino Carauagial... »; *explicit*: « Impressum Romae... Anno Jubilaei M. CCCCC... ». Sul Gratiadei: F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., p. 79.

[53] G. GRATIADEI [*Liber de confusione*] cit., III *r-v*.

[54] *Ibid.*, I *v*.

[55] G. BARTOLOCCI, *cit.*, IV, pp. 34-35. Sull'Eustachio: G. BARTOLOCCI, *cit.* IV, pp. 33-35, n°. 1130; WOLF, *cit.* I, pp. 769-780 e III, p. 692; *Bibliothecae Apostolicae catalogus...* ST. E. ASSEMANUS... et J.S. ASSEMANUS... *recensuerunt... Partis primae tomus primus complectens codices Ebraicos et Samaritanos*, Romae MDCCLVI, pp. 50, 66, 223, 239; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 29 (1881) pp. 269-270; J. PERLES, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, München 1884, pp. 195-196 (sui rapporti con Andreas Masius); G. SACERDOTE, *Codici*, cit., pp. 182-186, n°. 39, 3, 6, 7, 24 25 (raccolta di censure a vari commenti del Pentateuco e delle altre parti della Bibbia); A. BERLINER, *Geschichte*, cit. II, pp. 19 e 193-194; G. SACERDOTE, *Deux index expurgatoires des livres hebreux*, in *REJ* 30 (1895) pp. 257-283; 264; P. RIEGER, *Geschichte*, cit., pp. 283-284; M. STEINSCHNEIDER, *Litteratur*, cit. 42 (1898) pp. 551-557; TH. K. HOFFMANN, *Ursprung*, cit., pp. 207-208; U. CASSUTO, *I manoscritti palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro*

uniche sue opere stampate sono il *Sacro Settenario*, stampato a Napoli nel 1579, ed i *Salutari discorsi*, stampati egualmente a Napoli nel 1582 [56].

Il *Sacro Settenario* è un breve trattato sulla mistica del numero sette e le argomenttazioni addotte appaiono spesso subordinate allo scopo pratico cui il libro è rivolto. Ad es., l'autore afferma che, per quanto enorme sia stato il peccato degli Ebrei, purtuttavia esso può essere perdonato: « Per farvi adesso conoscere o Hebbrei, che Iddio con questo numero settenario ci guidaua al Messia, cominciarò a discorrere per le sante scritture. Et prima dirò di quel perfido Caino, il qual doppo c'hebbe vcciso il suo fratello, & disperato preroppe il quella biastema, IDDIO per dargli sperãza de la remissione, gli disse, che non solo non voleua che fusse ammazzato da chi lo trouasse ma c'harebbe anco vendicato a sette doppi la sua morte contro chi l'vccideua. Il che fu come dirgli, se tu o Caino vorai credere in quel Messia, c'ha da venir nel mondo, nel quale io farò la vendetta del peccato de l'huomo, tu non morirai della morte seconda, per quel settuplo dunque s'intendeua il Messia, del qual disse anco Esa. profeta » [57].

Molto più interessante è, però, l'altro scritto, i *Salutari discorsi*, nove trattatelli su temi ormai tradizionali in un ordine che diventerà ben presto quasi stereotipo: *De la Trinità personale in vno Dio*; *Che la venuta del Messia era necessaria*; *Che 'l Messia promesso sia già venuto*; *Che Iddio sia fatto simile a noi*; *Che il battesimo de l'acqua ci conduca al cielo*; *Che Christo ha dato nuova legge al mondo*; *Che nel sacrificio de l'altare siano ridotti tutti li sacrificij antiqui*; *Che Christo sia stato crocifisso come ladrone*; *De la veneratione delle imagini e de la vita del neophito*. Il tema di fondo è l'assoluta inconfutabilità delle prove addotte sulla base della stessa interpretazione ebraica delle Scritture: « Hauendoui dunque mostro non pur per le sante Scritture, ma per vostri istessi Rabbini, da voi tenuti in somma veneratione, & credenza, una gran parte de quelli misterij; che credemo noi Christiani, & sono occasione di scandalo a voi Hebbrei, sarebbe cosa ben ragionevole che... non perseueraste più di cosi ostinato pensiero, & manifesto errore, poi che se fin qui è stato in qualche parte escusabile il peccato vostro, per l'ignoranza c'haueuate del uero, letto c'hauete questi discorsi, i quali vi mostrano apertamente la verità, sarà fatto inescusabile... » [58].

---

storia, Città del Vaticano 1935, pp. 48, 65-66, 75; C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, p. 149; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., pp. 56, 247-248, 308.

[56] *Sacro Settenario raccolto dalle, sante scritture, per* M. GIOVAN PAOLO EUSTACHIO NOLANO, *già Hebreo, hor Christiano, Professor della lingua santa, e studioso delle sacre lettere. Aggiuntavi una ispositione delle Cerimonie Sacre, usate nell'aprir della Porta Santa, ne l'anno del Santissimo Giubileo* [vignetta]. In Napoli. Per Gio. Iacomo Carlino stampatore di M. Horatio Saluiani, Anno 1579 (di pagg. 3 + 43; *imprimatur* del 17 giugno 1579); *Salutari discorsi composti da* M. GIOVAN PAOLO EUSTACHIO NOLANO, *Già Hebbreo, hor Christiano professor de la lingua santa, e studioso delle Sacre lettere ad utilità d'Hebbrei, aggiontovi un modo utilissimo de la vita che denno tenere i Neophiti. Al Santiss. Padre, et Sig. nostro il Sig. Papa Gregorio XIII* [vignetta] in Napoli appresso Gio. Battista Cappelli, 1582 (di fogl. 3 + 51; *imprimatur* del 1° maggio 1579).

[57] ID. *Sacro Settenario*, cit., p. 15.

[58] ID. *Salutari discorsi*, cit. f. 40 *r*.

Di particolare importanza in questo libro è, però, soprattutto l'ultimo *discorso,* quello sulla *vita del neophito.* L'opera è del 1582, quando il problema della conversione degli Ebrei appariva ormai, in un certo senso, istituzionalizzato e, oltre alla necessità di vincere quella che era sentita come una ostinata incredulità negli Ebrei che intendevano rimanere tali, veniva facendosi evidente la necessità di ottenere una totale adesione alla nuova fede da parte dei neoconvertiti e, in effetti, il medesimo anno in cui comparivano i *Salutari discorsi*, venne stampato a Roma il primo trattato redatto, appunto, come dice Paolo Medici, « per confermazione di quelli che aveva cavato Iddio dalle tenebre dell'infedeltà alla luce del Vangelo »[59], il già ricordato *Dialogo ad utilità di quelli che vengono alla santa fede* di Fabiano Fioghi. Il Fioghi, del quale non sembra sia conosciuto il nome ebraico, nacque a Monte San Savino e si convertì nel 1550. Dopo la sua conversione fu « Lector Hebraicae linguae in Collegio Neophytorum »[60]. Il suo scritto (stampato a Roma nel 1582 e del quale venne fatta una edizione notevolmente aumentata nel 1611, poi ristampata nel 1628)[61] è,

---

[59] P.S. MEDICI, *Catalogo de Neofiti illustri* (*infra*, nota 208), p. 20.

[60] G. BARTOLOCCI, *cit.* IV, p. 337.

[61] *Dialogo fra il cathecumeno et il padre cathechizante, Composto per* FABIANO FIOGHI DI MONTE SANTO SAUINO, *lettore della lingua hebrea nel Collegio de Neophiti. Nel qual si risoluono molti dubij, liquali sogliono far li Hebrei, contro la uerità della santa fede Christiana: con efficacissime ragioni: & per li santi Profeti, e per li Rabini. Con privilegio* [vignetta]. In Roma, per gli heredi d'Antonio Blado stãpatori Camerali, 1582 con licenza delli Superiori (di pp. 6 + 226; dedica « All'Ill. e rev. mons. il sig. Guglielmo card. Sirleto, protettor delli Catecumini, e del Collegio de Neophiti » datata 20 dicembre 1582; privilegio di Gregorio XIII del 7 luglio 1582); *Dialogo della fede fra il catecumeno et il Padre Catechizante. Nel quale si risolveno molti dubbij che sogliono fare li Hebrei, contro la verità della santa fede, con raggioni efficacissime, per li santi Profeti, & per li dottori hebrei, di* FABIANO FIOGHI DAL MONTE S. SAVINO, *lettore di lingua Hebrea nel collegio di Neofiti di Roma. Con le autorità poste in lingua Hebrea esposte vulgarmente in modo, che non impedischi il Lettore, il qual non saprà leggere detta lingua. E di nuovo in questa seconda impressione ampliato di molte aggiuntioni in tutti i Capitoli, fatte dall'istesso Autore* [fregio]. In Roma, Appresso Guglielmo Facciotti. M.DC.XI. Con licenza de' Superiori, et privilegio (di pp. 14 + 579 + 8; revisione ed *imprimatur* senza data; dedica al cardinal Lorenzo Bianchetti, protettore dei Catecumeni, del 20 marzo 1611); *Introduzione alla fede fatta in forma di Dialogo da* FABIANO FIOGHI DAL MONTE SAN SAVINO, *lettore di lingua Hebrea nel Collegio de' Neofiti di Roma. Nella quale con ragioni efficacissime, per intelligenza de' sacri Profeti, e de' Dottori Hebrei, si risolvon i dubij, che soglion far gli Hebrei contro la verità della nostra santa Fede. Con le autorità poste in lingua Hebrea, & esposte nella nostra volgare, per commodità di chi non intende la detta Lingua. All'Illustriss. e reverendiss. signore Padrone Colendissimo, Il Sig. Cardinale Ludovisio* [vignetta] In Roma. Per l'Erede di Bartolomeo Zanetti. MDC.XXVIII. A spese di Alessandro Lancia. Con licenza de' Superiori (di pp. 14 con lettera dedic. di Alessandro Lancia e *imprimatur* senza data + 579). Sul Fioghi: G. BARTOLOCCI, *cit.* IV p. 337, n°. 1629 (con indicazione di poesie ebraiche inedite); WOLF, *cit.* IV, p. 948, n°. MDCCC/VI; FABRICIUS, *cit.* p. 581; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura,* cit. 29 (1881) pp. 270-271; P. RIEGER, *Geschichte,* cit., p. 285; G. SACERDOTE, *Index,* cit., p. 267; M. STEINSCHNEIDER, *Litteratur,* cit. 43 (1899) p. 36; J. SCHIRMANN in *Encycl. Jud.*, VI (1930) pp. 1015-1016; TH. K. HOFFMANN, *Ursprung,* cit., p. 119, nota 19; pp. 137; 169 ss.; 184; 186; F. SECRET, *Kabba-*

infatti, la prima documentazione sistematica del tipo di argomentazioni che venivano adoperate per l'indottrinamento degli Ebrei convertiti. Sotto questo riguardo, è importante osservare come, accanto alle tradizionali prove sulla Trinità, la venuta del Messia *etc.*, moltissimi capitoli siano dedicati a combattere le prescrizioni rituali e tutti quegli usi che, ovviamente, un ebreo convertito tendeva a conservare e che costituivano (come ben ci si rendeva conto) un forte incentivo a tornare alla precedente condizione. In questa critica delle pratiche ebraiche, ciò che si cerca di mostrare è soprattutto la mancanza della loro base scritturistica. Ad es., al cap. XXXV, *Perché non si scannano li animali al modo che fanno gli Ebrei*, si legge: « *Cat.* Loro dicono, che prova per la scrittura. Però ui prego, che mi diciate di doue lo cavano, acciò io cognoschi la loro falsità. *Pad.* Loro lo cavano dal testo del Deute. al cap. 12 che dice... Et sacrificherai, ouero ammazzarai delle uacche tue, & delle pecore tue, il quale ammazare, non era di scannare in quel modo, che fanno adesso loro, cioè di uedere se il coltello ha denti, o intacche, ouero no... »[62].

Lo stile è colloquiale e inelegante; le argomentazioni di solito del tutto prive di mordente. Per fare un esempio, a proposito della Trinità, il Fioghi cita il *midràš* al *Salmo* 50 che, com'è noto, inizia: *'El 'Elohim Yahweh dibèr wayqra-'ères*, « 'El 'Elohim, Yahweh ha parlato e ha dichiarato la terra... » osservando: « per lequali parole si uede, che li Rabini, quãtunque non habbino espresso cosi bene, né dichiarato in quel modo che conuerebbe, non hãno però negato, che questi testi allegati, dinotino la santissima Trinità, anzi l'hanno accennato dicẽdo che con questi tre nomi... fu creato il mondo... »[63]. Il *midràš* dice invece esplicitamente: « i *minìm* chiesero a R. Simlai "cosa si vuol dire con le parole *'El 'Elohim Yahweh*, egli ha parlato?" R. Simlai rispose: "la Scrittura non dice qui: essi hanno parlato o essi hanno chiamato, ma egli ha parlato, egli ha chiamato" ».

Ad illustrare il tipo di argomentazione usata dal Fioghi utilizzando a suo modo schemi esegetici ebraici (come la gematria), valga questo passo sul nome di Maria dedotto da *Isa.*, 9. 6, passo le cui due prime parole sono *lemarbèh hâmiśràh* (« all'incremento della [sua] dominazione »), ove l'uso anomalo del *mem* chiuso finale nel mezzo della parola *lemarbèh* è stato interpretato come una oscura allusione alla verginità di Maria. « Non uoglio mancare di satisfarti: ma

---

listes, cit., p. 23, 246, 253, 325; STOW, *Burning*, cit., pp. 252-253. P. TH. AQ. WEIKER, *Aus Montefiascone*, in *Zeitschr. für Hebr. Bibliogr.* » 5 (1901), pp. 23-28, 28, segnala un inedito del Fioghi conservato nella Biblioteca del Seminario vescovile di Montefiascone: « 4. Fiocchi. Come gl'Hebrei sono senza Dio e senza Legge percossi da Dio. Tom. III. Papier. Klein-Quart. 692 Seiten mit 8 SS. Index und einen hebr. Gedichte vor demselben in Raschi (8 Doppelverse), welches beginnt אני אתן בכל־לבי ונפש. Auf S. 692 heisst es am Schlusse: Ego Jacobus Gaballus. Hoc mihi suscepi munus transcribendi hunc librum, cum in perfidiam Iudaeorum opinionem institutus sit. Fabiano Fiocchi Auctore ».

[62] F. FIOGHI, *Dialogo*, cit. f. 73 *r-v* della 1ª ed. e pp. 192-193 della 2ª ed.

[63] *Dial.*, cit., f. 17 *r* della 1ª ed. e p. 43 della 2ª ed.

prima ti uoglio far sapere il misterio grande, che in queste dua parole לסרבה המשרה moltiplicarà l'imperio sta nascosto, secondo lo stile delli hebrei, & secondo che dice רבינו הקדוש Rabbenu haccados, huomo di grandissima autorità appresso di loro, ancor che hoggi fra di loro non si trouino, le cose, che questo Rabino ha scritto, per esser tutte cose in fauore della santa Fede. Dice adunque, che in q̄ste parole לסרבה המשרה lemarbè hāmisrà, è incluso il nome santo della madre del Messia, in questo modo, cioè. Se pigliarai il ל lamed, il מ mem, & il ר della parola lemarbè לסרבה hauerai למר lemir, & il ה he di לסרבה lemarbè, & il ה he di המשרה hāmisrà, li quali fanno il numero di dieci, & così harai la lettera י iod, laqual dinota il numero dieci: con laquale metterai il ם mem de המשרה & harai ים iam, & così haueremo למרים lemiriam. Le altre tre lettere della parola המשרה hamisrà sono שרה sarà, & così haueremo למרים שרה cioè a Maria principessa: per dimostrarci, che questa Maria è Regina delli Cieli, come bene canta la Chiesa santa, quando dice. Aue Regina Coelorum, & c. »[64].

7. Da questo tipo di scritti vanno distinte le prediche vere e proprie fatte agli Ebrei ove, di necessità, il momento emozionale diventa preminente[65]. Già nel Medio Evo è documentato l'uso di tenere prediche agli Ebrei concepite espressamente in chiave polemica ed alle quali veniva fatto loro obbligo di intervenire. L'istituzione dell'ordine dei domenicani dette nuovo impulso alla pratica. In periodo controriformistico, essa venne istituzionalizzata e disciplinata. Nella bolla *Vices Eius nos, licet immeriti* del 1° settembre 1577, Gregorio XIII ricorda incidentalmente (il documento istituisce, come si è visto, il Collegio dei Neofiti) di aver prescritto che ogni sabato venissero tenute agli Ebrei regolari prediche: « Hoc sane animo nos iampridem singulis diebus sabbati in certo oratorio in alma Urbe iudaeis Christum Salvatorem nostrum, olim antiquis eorum patribus ac prophetis promissum, annunciari et praedicari iussimus[66]. Esattamente sette anni più tardi, con la bolla *Sancta Mater Ecclesia* del 1° settembre 1584, lo stesso pontefice regolò minutamente la materia. Ogni vescovo nella cui diocesi si trovino Ebrei in numero sufficiente da costituire una sinagoga deve far sì che « sabbati vel alio cuiuscumque hebdomadis statuto die, ad iudaeos ipsos, in locum praestitutum, non tamen sacrum nec ubi sacra confici solent, convocatos,

---

[64] *Dial.*, cit., ff. 40 *v*-41 *r* della 1ª ed. e pp. 102-103 della 2ª ed.

[65] Sulle prediche agli Ebrei: E. PERUGINI, *L'inquisition romaine et les Juifs*, in *REJ*, 3 (1881) pp. 94-108: 98-99; E. NATALI, *Ghetto*, cit., pp. 221-231; E. RODOCANACHI, *Saint-Siège*, cit., pp. 272-292; A. BERLINER, *Geschichte*, cit. II, pp. 19, 37 sgg.; P. RIEGER, *Geschichte*, cit. p. 173; A. MILANO, *Un sottile tormento nella vita del Getto di Roma: la predica coattiva*, in *RMI*, 78 (1952) pp. 517-532; ID., *Storia*, cit., pp. 596-598; S. GRAYZEL, *Church and the Jews in the XIIIth Century*, Philadelphia 1966², pp. 15-16; p. 257, 281, S.W. BARON. *History*², cit. XIV, pp. 60-61; 238-239, 327, 392; C. ROTH, in *Jew. Encycl.* XIV (1971) pp. 1184-1185 (*Sermons to Jews*).

[66] *Bullarium romanum VIII* (*supra*, nota 27), p. 188 b (§ 1).

per aliquem magistrum in theologia aliumve idoneum virum ab eis eligendum, cum mercede congrua illi ex ipsorum hebraeorum collatione aut alias, prout commodius ei videbitur, assignata, Hebraicae (quantum fieri poterit) linguae peritum, sermones vel lectiones haberi, in quibus illis exponantur scripturae Veteris Testamenti, Moysis scilicet et prophetarum, praesertim vero, quae eo sabbato leguntur seu lectae in eorum sunt synagogis, iuxta sanctorum tamen Patrum interpretationes et verum catholicae Ecclesiae sensum »[67]. I sermoni devono, quindi, non soltanto essere tenuti da persone esperte ed appositamente designate (i « predicatori degli Ebrei », alcuni dei quali incontreremo più avanti), ma le singole prediche devono costituire una precisa risposta a quanto gli Ebrei ascoltavano nella sinagoga, avere, cioè, ad oggetto i passi che costituiscono il *sēdēr* e la *haftarāh* di quel sabato. A tali prediche deve intervenire almeno un terzo delle persone di ambo i sessi componenti la comunità ebraica che abbiano superato il dodicesimo anno. Un cristiano che impedisca ad un ebreo di essere presente a tali prediche incorre nella scomunica e prìncipi e magistrati dovranno prestare ogni opportuno aiuto per il regolare svolgimento di esse. Ad una predica agli Ebrei (quasi certamente tenuta da Andrea de Monte) assisté il venerdì santo del 1581 Michel de Montaigne che ce ne ha lasciato una descrizione vivacissima nel diario del suo viaggio in Italia. « Il y avoit d'excellans precheurs, come ce Rabi renié, qui preche les juifs le Sammedi après dîner, en Trinité. Il y a tousjours 60 Juifs, qui sont tenus de s'y trouver. Cetui étoit un fort fameus doctur parmi eus; et par leurs argumans, mesmes leurs rabis et le texte de la Bible, combat leur creance. En cete science et des langues qui servent à celà, il est admirable »[68]. La pratica divenne, ben presto, di *routine*. « Un Domenicain se contentoit de monter en chaire tous les samedis, et fesoit un discours froid et peu solide contre une Nation qui ne l'écoutoit pas », dirà Basnage[69] ma, né l'uso delle prediche era riservato ai Domenicani, né mancano tra i predicatori degli Ebrei personaggi che meritino di essere ricordati.

La prima raccolta di prediche agli Ebrei sembra essere quella di Vitale Medici stampata a Firenze nel 1585. Era costui un ebreo convertito, Rabbi Yehiel di Pesaro, « ebreo dottissimo, versato nella Filosofia, Medicina e studi degli Ebrei, ricco di facultà, e primo tra i Rabbini del suo secolo. Avendo udite alcune prediche in Firenze del Padre Dionisio Castacciaro Inquisitore, mosso da interno impulso, lasciò l'ebraica superstizione, ed abbracciò la fede di Cristo, nell'anno 1582 »[70].

---

[67] *Bullarium romanum VIII* (*supra*, nota 27), pp. 487-489, per la cit. 487 b-488 a, § 1.

[68] A. D'Ancona, *L'Italia alla fine del XVI sec. Giornale del Viaggio di Michele de Montaigne in Italia nel 1580 e 1581*... Città di Castello 1889, pp. 298-299; si veda Ch. Dejob, *Documents*, cit., pp. 86-98; M. Liber, *Montaigne à Rome* (*supra*, nota 39).

[69] G. Basnage, *Histoire*, cit. V, p. 2045.

[70] P.S. Medici, *Catalogo*, cit., pp. 59-60. Su Vitale Medici: G. Basnage, *Histoire*, cit. pp. 2039-2040; P.S. Medici, *Catalogo*, cit., pp. 59-61; Wolf, *cit.*, I, p. 576, n. 999; II, p. 1007; M. Steinschneider, *Letteratura*, cit. 29 (1881) p. 271; Ch. Dejob, *Documents*,

Le *Omelie fatte alli Ebrei di Firenze nella Chiesa di Santa Croce*[71] sono stampate in una elegantissima giuntina che contiene due omelie, cinque sermoni ed una preghiera. Le due omelie agli Ebrei (sul battesimo e sul « divino sacrifizio ») vennero pronunciate in Santa Croce rispettivamente la Pentecoste e la domenica dopo l'Epifania del 1583. I riferimenti alla propria conversione sono numerosi e ripetute volte l'oratore torna ad illustrare i vantaggi che gli Ebrei trarrebbero dall'abbandono della fede dei padri. Doveva essergli evidentemente presente il *motu proprio* del 1° novembre 1582 (quindi di pochi mesi innanzi) col quale Gregorio XIII (Ugo Boncompagni) aveva nobilitato Giuseppe Corcos il quale, convertitosi con tutta la famiglia nel 1573, aveva assunto il nome di battesimo del papa. Il Bartolocci ritiene di dover citare tutto il testo del decreto in cui, tra l'altro, si legge: « Insuper ipsius praedia, possessiones, domus... a quibusdam vectigalibus, datiis, gabellis etc. in perpetuum eximimus, et liberamus »[72]. L'episodio è comunque restato isolato e il Ricciullo lo cita come un caso in fin dei conti eccezionale[73].

Piuttosto che su prove tratte dalla Scrittura, Vitale Medici fa, infatti, leva sullo stato di precarietà e, spesso, di miseria che l'essere ebreo comportava. « Oh Ebrei, oh fratelli Ebrei, se voi voleste aprire gli occhi della mente, e conoscere la gran forza, lo stupendo valore di queste santissime acque, e quãto ne hauete dibisogno, che importa più, voi non tardereste punto punto a battezzarvi, e direste subito come quel Eunuco dell'Etiopia: *Quid prohibet nos Baptizari?*. Su su in vn tratto nõ vuò stare più con questi gran peccati addosso, dico fratelli che ne hauete troppo gran bisogno, perche, perche voi state sempre in peccato mortale... perche stando voi in questa estrema miseria, nella quale vi trouate tanto immersi, poueri, mendichi, perseguitati in questo Regno, discacciati da quel altro, ristretti in quel picciol luogo per tutto il mondo segnati, o nel capo o nel petto... »[74].

Il diffondersi dell'uso delle prediche agli Ebrei, poiché non a tutti dovevano essere familiari le specifiche argomentazioni da addurre in simili concioni, portò alla redazione di veri e propri manuali ad uso di quei predicatori che dovessero affrontare tali agomenti. Tale scopo ha lo scritto di Tommaso Bell'haver (Bellavere, scrive il Mazzucchelli)[75] crocifero, presumibilmente veneziano, *Dottrina facile et breve per ridurre l'Hebreo al conoscimento del vero Messia,* stampato a

---

cit., p. 84; U. Cassuto, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, p. 208; Th. K. Hoffmann, *Ursprung*, cit., pp. 177-179, 220.

[71] *Omelie fatte alli Ebrei di Firenze nella Chiesa di Santa Croce et sermoni fatti in più compagnie della detta città. Del Magnif. & Eccellente* M. Vitale Medici, *Dottor fisico. Nuovamente dati in luce* [vignetta]. In Firenze. Nella Stamperia de' Giunti, 1585. Con licenza, e Privilegio (di pp. 6 non num. + 112; *imprimatur* del 5 luglio 1585).

[72] G. Bartolocci, *cit.* III, pp. 821-827, n. 795; P.S. Medici, *Catalogo*, cit., pp. 53-59.

[73] A. Ricciullo, *Tractatus*, cit., p. 615 a-b.

[74] M. Vitale Medici, *Omelie*, cit., p. 6.

[75] G. Mazzucchelli, *cit.*, II, 2, p. 664.

Venezia nel 1608 [76]. Le conoscenze ebraiche del Bell'haver dovevano essere abbastanza approssimative poiché le argomentazioni addotte sono soltanto quelle ormai tradizionali. È ripetuta, ad esempio, la ben nota accusa di alterazione del *Salmo* 22. 17, passo che, come è noto, è considerato una prova che Gesù venne inchiodato alla croce: *kārū*, « forarono », sarebbe stato mutato in *kā'ārу*, « come un leone ». « Ciò è occorso per artificio de' Rabbini moderni, li quali per non essere sforzati a cõfessare la verità... hanno accommodata la parola in tal modo, che hora si legge כארי, chaarì, *sicut leo* » [77]. Il libro è composto da otto trattati nell'ordine tradizionale: Trinità, messia, nascita verginale, messia già venuto, Cristo vero messia, dubbi risolti, nuova legge, messa ed uso delle immagini. È da osservare come anche l'Eustachio aveva già trattato la questione delle immagini che, evidentemente, costituiva un punto particolarmente controverso con gli Ebrei.

Una raccolta di prediche è, invece, il libro di Girolamo Allé, *I convinti e confusi hebrei*, stampato a Ferrara nel 1619 [78]. Girolamo Allé, figlio naturale di Niccolò Borghesiani, nacque a Bologna, ma ignoriamo esattamente in quale anno. Sappiamo, invece, che venne legittimato nel 1582, che entrò nell'Ordine di San Girolamo di Fiesole nel 1607 e che morì nel 1660 [79] Il volume, il cui frontespizio è inquadrato in un elegante fregio ed il cui testo è preceduto da poesie latine con acrostico, contiene dodici prediche tenute a Venezia nella chiesa di San Silvestro di cui soltanto le prime sei sono fatte dagli Ebrei. I temi sono i consueti: la Trinità, la legge di Mosè e il Cristo, la madre del vero messia, l'umanità e la divinità del messia, Gesù Cristo vero messia, le difficoltà solitamente opposte dagli Ebrei. Anche Allé mostra una conoscenza delle fonti rabbiniche decisamente di seconda mano ed è incline ad accettare acriticamente le

---

[76] יהוה *Dottrina facile et breve per ridurre l'Hebreo al conoscimento del vero Messia, & Saluator del Mondo, del* R.F. THOMASO BELL'HAVER, *crocifero, deputato del Santo Officio alla reuisione de' Libri Hebraici. Opera nuoua, & molto utile à Reuerendi P. Predicatori, ad ogni persona Religiosa per seruirsene alle occasioni, ne i ragionamenti della Santa Fede con gli Hebrei, & dimostrar loro la verità Christiana. Diuisa in otto trattati, con privilegio* [vignetta] in Venetia, appresso i Farri. M.D.C. VIII (di pp. 16 + 200).

[77] ID., *Dottrina*, cit. p. 125-6.

[78] *I convinti e confusi hebrei, opera del M.R.P.M.* GIROLAMO ALLÈ BOLOGNESE, *dell'Ordine di S. Girolamo di Fiesole, diuisa in alcune Prediche da lui predicate nell'Antico, & già Patriarcal Tempio di San Siluestro di Venetia. Aggiuntaui con altre la Predica fatta da lui in S. Marco la Domenica delle Palme, alla presenza del Sereniss. Prencipe, Eccellentissimi Ambasciadori del Papa, Francia & Savoia & altri Illustriss. Senatori. Al M. Ill.re & R.mo Mons.re Areosti Protonotario Apostolico, Cameriere d'Honore di N.S. & Canonico del Duomo di Ferrara.* In Ferrara, Nella Stamperia Camerale. Con licenza de' Superiori. 1619 (di pagg. 35 + 339; frontesp. inquadrato da grande fregio; la dedica a mons. Alfonso Areosto è datata 1° gennaio 1619, l'*imprimatur* 17 novembre 1618).

[79] Sull'Allé: IMBONATI, *cit.* p. 72, n°. 273; G. MAZZUCCHELLI, *cit.*, I, 1, pp. 500-501; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 29 (1881) p. 202, confonde Girolamo Allé con Girolamo da Bologna: G. BARTOLOCCI, *cit.*, I, p. 725, n°. 396; P.S. MEDICI, *Catalogo*, cit., p. 21.

tradizioni più fantasiose come, ad esempio, la pretesa amicizia tra Pietro e Filone: « Filone Hebreo lodò molto gli Apostoli di Christo nel libro che egli fa della vita da gl'huomini Apostolici, et mandato ambasciatore a Caio Caligola hebbe stretta famigliarità con San Pietro » [80].

Le sue argomentazioni sono, nell'insieme, piuttosto di tipo retorico-predicatorio che di tipo argomentativo-esegetico. Basti questo esempio tratto dalla predica *Nella quale si sciolgono le principali difficultà, che fanno gli Hebrei contro Christiani*: « Dirà l'Hebreo, che in Esaia all'vndecimo capo si legge, che al tempo del Messia Iddio doueua solleuare vn segno tra le genti, & tutti gli dispersi Hebrei haueuano a congregarsi insieme, *Et leuabit signum in nationes*, & poco doppo, *et congregabit profugos Israel, & dispersos Iuda colliget a quattuor plagis terrae*, la doue non essendosi veduto... Ah Hebreo, & non ti pare che sia stato solleuato vn segno della salute humana in alto essendo stato solleuato questo segno della Santa Croce questo è quel segno che scaccia gli Demonij, che libera da tutti gli mali, segno santo che noi Christiani ci facciamo nel principio delle nostre attioni... » [81].

A volte, comunque, l'Allé è trascinato a tal punto dalla sua foga retorica da far dire a taluno quello che non ha mai detto. Ad esempio, nella predica su *Christo vero Messia*, l'affermazione che Rabbi Mošeh haddaršan avrebbe apertamente riconosciuto nel suo commeto alla *Genesi* che un passo della Scrittura (in questo caso: *Salmo* 22, 17 già ricordato) era stato alterato perché perdesse il suo evidente riferimento alla morte del Cristo, era certamente destinato a colpire profondamente i suoi ascoltatori. « Questo è quel Salmo, che per sentenza del vostro Rabino Salomone, cantare doueua il Messia ne' suoi tormenti, & che cantasse ne rende testimonianza il nostro S. Matteo... & se mi dirai, o Hebreo, che nella tua Scrittura Sacra non vi è la parola *Charù*, che significa forare, ma vi è la parola *Chariech*, che significa quasi leone. Ti risponderò che vi è, perché tu l'hai mutata, & corrotta, & Rabino Mosè predicatore grande dice, che questa fu vna di quelle corruttioni, che fecero gli Antichi mutando *Charù in Chariech*, per le quali disse il profeta [*Ier.*, 23.] Et peruertisti, verba Dei viui Domini *Sabaoth Dei vestri*, come si legge in Hebreo... » [82]. Ma, non solo Mošeh haddarsan non afferma nulla del genere (non dice nulla neppure sulle mani ed i piedi forati perché parafrasa *Pesikta Rabbati, pisqa* 36, su *Isa.*, 60. 1-2 ove, nella descrizione del messia sofferente, questa immagine non è ripresa), ma non lo afferma neppure lo stesso Galatino (la più probabile fonte dell'Allé) in nessuno dei due passi del *De arcanis* in cui parla del passo in questione facendo riferimento a Mošeh haddaršan [83].

---

[80] G. Allé, *Convinti e confusi*, cit. p. 5.
[81] *Ibid.*, p. 122.
[82] *Ibid.*, p. 100.
[83] P. Galatini *de arcanis catholicae veritatis*... [Francofurti] M.DC.III, pp. 35-36 e pp. 476-477.

Un cenno va qui fatto ad uno scritto di Tommaso Campanella (1568-1639) pubblicato solo di recente anche se, di proposito, ho trascurato di parlare di opere inedite. Si tratta del III libro di un'opera sul *Salmo* 21, *Quod reminiscentur*, al quale l'editore ha dato il titolo *Per la conversione degli Ebrei* [84]. Il trattato non ha, ovviamente, alcun intento pratico, ma la polemica contro il *Talmùd* è particolarmente violenta: « ... et tandem Rabby Mayr, filius Asse, complevit opus nefandum, nullis auspiciis divinis et miraculis et revelationibus, quae opus erant novam Scripturam, praelatam Mosaycis et propheticis Scripturis, condenti, sed ira et mendaciis contra Christianos et Rabbynos meliores armatus effutivit ea, quae vix diabolus potuisset comminisci » [85]. La fonte di Campanella è qui inequivocabilmente la *Bibliotheca sancta* di Sisto Senese; è, comunque, interessante notare come egli consideri il *Talmùd* peggiore dello stesso Corano: « Ortus est Machomettus a talibus Talmudistis edoctus, qui orbem terrarum vastavit et venenavit. Sed ut verum fatear, sceleratiora dogmata sunt in Talmud quam in Alchorano » [86]. Il *Talmùd* è la « pulluria » di cui parla Geremia (23. 15) e la causa prima dell'ottundimento degli Ebrei: la distinzione tra « mosaismo » e « giudaismo » è del tutto evidente. Questo ottundimento ha impedito agli Ebrei di riconoscere in Gesù il vero messia e ciò quando già i pagani attendevano un « instaturator divini cultus »: « Magi orientales in stellis agnitum adoratum venerunt. Romani monarcham mundi ex Sibyllis eodem tempore nasciturum noverant... Sibyllae innumerae disertis verbis Salvatorem Iesum per crucem in principiis carminum pronunciaverunt » [87]. In quest'opera, Campanella non prende posizione nei confronti della Cabbala, ma sappiamo che egli la rigettava radicalmente [88].

8. Un predicatore degli Ebrei che merita un momento di attenzione è il domenicano Pietro Pichi [89]. Nato a Trevi non sappiamo esattamente quando, nel 1612 « a Paulo V datus est Hebraeorum in Urbe concinnator, qui verbo et scripto eorum saluti strenuus incubuit, quorum et plures ad fidem sacrumque baptisma suscipiendum adduxit » [90]. Morì nel suo paese natale nel 1637. Nella Roma di Paolo V e di Urbano VIII dovette godere di una certa notorietà ad una poesia di Ottavio Transarelli premessa ad un suo libro lo celebra come campione della fede: « Piero, ch'in sacro campo / Fulmini co' tuoi detti / De gli indurati Ebrei

---

[84] T. CAMPANELLA, *Per la conversione degli Ebrei* (*Quod reminiscentur, libro III*), a cura di ROMANO AMERIO, Firenze 1955 (Opuscoli filosofici. Testi e documenti inediti o rari, pubblicati da Luigi Firpo e da Eugenio Garin, X).

[85] *Ibid.*, p. 96.

[86] *Ibid.*, p. 96.

[87] *Ibid.*, pp. 149.

[88] F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., p. 327.

[89] Sul Pichi: IMBONATI, *cit.* pp. 199-200; WOLF, *cit.* II, p. 1039; IV, p. 478; FABRICIUS, *cit.*, p. 589; M. STEINSCHNEIDER *Letteratura*, cit. 30 (1882), pp. 206-207. Vedi nota seguente.

[90] *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti... inchoavit* R.P.F. JACOBUS QUETIF... *absolvit* R.P.F. JACOBUS ECHARD, II, Lutetiae Parisiorum M D CCXXI, p. 496 b.

gl'infidi petti / Scipio rassembli; a la cui destra altera / fulminata cadea / ogni squadra più fera, / ogni turba più rea. / Anzi maggior'è di tua gloria il lampo; / Egli infiammato d'odio, e tu di zelo, / Ei fulmin de la Terra, e tu del Cielo »[91].

Il Pichi non ha stampato le proprie prediche, ma ha lasciato quattro trattati, uno dei quali in forma di epistola: *Trattato della passione e morte del Messia contro gli Ebrei* (Roma 1618); *De partu Virginis Deiparae adversus Judaeos,* (Romae 1621); *Epistola agli Hebrei d'Italia nella quale si dimostra la vanità della loro penitenza* (Roma 1622) e *Le stolte dottrine degli Ebrei* (Roma 1625 e 1640)[92]. Tutti hanno carattere sistematico e l'elemento di maggiore interesse — peraltro già individuato e segnalato dal Secret[93] — è costituito dal rifiuto dell'uso delle speculazioni cabbalistiche: le argomentazioni ebraiche citate e confutate sono tratte dal *Talmùd*, dalla letteratura darašica, dai filosofi ebraici (Maimonide, Nachmanide, Ibn Ezra *etc.*), ma non dai testi cabbalistici. I suoi scritti vertono essenzialmente sul messia e le argomentazioni — tipicamente cabbalistiche — sulla Trinità *etc.* non vi figurano affatto.

Nel *Trattato sulla passione e morte del Messia,* l'impianto di fondo è soprattutto un'interpretazione tipologica del *Vecchio Testamento* così, vengono enumerate le figure della passione, cioè il tipo del Cristo sofferente, Abele, Giuseppe « figura espressissima del Messia, ognuno sa quanto patì, & dai prorij fratelli, & dalla sua padrona... » e si insiste molto sulla singolarità di talune narrazioni bibliche, di per sé assurde ed aventi, quindi, di necessità, un altro e più vero significato: così il capro emissario; il serpente di bronzo « strana medicina... per risanare gli huomini dal veleno » e, quindi, in realtà, figura del Cristo crocifisso. Anche il sacrificio della vacca fulva è, secondo il Pighi una ben « stravagante cerimonia », per cui, realmente, essa simbolizza il Cristo « ardente di carità »[94].

La polemica con i rabbini si concentra essenzialmente sull'interpretazione che questi davano di determinati riti o episodi. Ad esempio, a proposito dell'uccisione dell'agnello pasquale (che, ovviamente, simbolizza la morte del Cristo), il

---

[91] *Stolte dottrine,* p. 10 non num.

[92] *Trattato della passione e morte del messia, contra gli Ebrei del P.F.* PIETRO PICHI DA TREVI *dell'Ord. de Pred. Maestro della sacra Theol. Predicatore degli Ebrei in Roma* [vignetta]. In Roma, nella stamperia dello Spada, Appresso Stefano Paolino. MDCXVIII. Con licenza de' Superiori (di pp. 6 + 366; *imprimatur* del 18 febbraio 1618); [vignetta] *De partu virginis deiparae adversus Iudaeos libri tres. Auctore Fr.* PETRO PICHIO DE TREUIO, *Ord. Praed. sacrae Theologiae Magistro, & in alma Vrbe ad Hebraeos concinnatore.* Romae, Apud Stephanum Paulum, 1621, superiorum permissu (di pp. 6 + 261; *facultas imprimendi* del 1° maggio 1621); *Le stolte dottrine de gli Ebrei, con la loro confutatione, opera del P. Maestro. F.* PIETRO PICHI DA TREVI, *domenicano, predicatore degli Ebrei* [fregio]. In Roma, per Giacomo Mascardi, 1625, con licenza de' Superiori (di pp. 14 + 155 + 7; *imprimatur* del 12 aprile 1625; ristampa nel 1640). L'*Epistola* mi è rimasta inaccessibile.

[93] F. SECRET, *Kabbalistes,* cit., pp. 324-325; ID., *Les Dominicanes et la Kabbale,* cit., p. 331.

[94] P. PACHI, *Trattato della passione,* cit. pp. 15, 6 sgg., 62-66.

Pighi confuta, dopo averle sia pur brevemente esposte, sia le opinioni antiche (contenute nel *Midraš rabba* all'*Esodo*) sia quelle dei moderni che si compendiano nell'interpretazione astrologica di Nachmanide: l'agnello è un segno astrologico e l'uccisione di esso significa che gli Ebrei non sono soggetti all'astrologia.

Del *De partu* si cita, a mo' di esempio, la spiegazione data dell'enigmatica espressione *šiylōh* di *Gen.*, 49. 10 tradotta da Gerolamo « qui mittendus est »[95]. L'interpretazione che il Pichi sostiene (*šiyl* + suff. *ho* = « הוא בנו figlio ») è quella del *Targum* ps. Yohatan, di David Kimḥi[96], di Calvino[97], ma egli ritiene di poterla perfezionare con una fantasiosa precisazione grammaticale, grazie alla quale sarebbe possibile riconoscere nel passo una profezia della nascita verginale. « Generationi vero Euae, quae sine muliere producta est, tanquam suum contrarium correspondere debet generatio quae fit ex muliere sine viro: atque haec est generatio Messiae. Propterea in hoc libro Genesis cap. 40 Messias appellatur שילה *Silò*, ibi, *Donec veniat qui mittendus est* de Messia est sermo. In textu hebraico habetur, *Donec veniat Silò*. Quod interpretatur *filius eius*, vt ait Rabbi David Chimchi in libro suo *Sarasim*, in dictione שיל, *Sil*. Notandum autem est, illud pronomen *eius* foeminini generis esse: nam apud Hebraeos litera ה *he* nota est foeminei sexus; ideo cum שיל sit filius, et coniugatur cum litera ה foeminea, dicendo שילה, *Silò* erit idem ac filius eius; non viri alioquin diceretur שילו non autem שילה. Et licet proferatur *Silò*, quae terminatio masculina est: tamen quia ibi non est litera ו *vau* quae generis masculini pronomen constituit, sed litera ה *he*, quae sexum foemineum indicat, interpretari debet filius eius, non viri, sed mulieris. Et hoc praecipue si dictio haec legitur sine punctis, vti Iudaei solent in synagogis suis, tunc enim tute legi poterit שילה *Silah*: quae vox absque vlla controversia filium eius mulieris significat »[98].

Un momento di attenzione va prestato anche a *Le stolte dottrine de gli Ebrei* che hanno avuto due edizioni e, quindi, una maggiore diffusione. Invece di provare le verità della fede sulla base di testi rabbinici (come la maggior parte degli scritti antiebraici), questo libro confuta « false » dottrine ebraiche. Si è già osservato che il Pichi non accettava le concezioni cabbalistiche e, in effetti, la parte essenziale di questa confutazione riguarda la teoria della metensomatosi che, secondo Elia Levita, sarebbe stata insegnata, appunto, dai cabbalisti. Sulla base di *Iob*, 33. 29, essi avrebbero, infatti, preteso che l'anima dell'uomo viene creata

---

[95] In proposito si veda: S.R. Driver, *Genesis XLIX*, 10: *an exegetical Study*, in *The Journal of Philology* 14 (1885) pp. 1-28 e *Schilo. Ein Beitrag zur Geschichte des Messiaslehre von* Ad. Posnanski. Erster Teil. *Die Auslegung von Generis* 49.10 *im Altertume bis zu Ende des Mittelalters*, Leipzig 1904, 29 e 156-157. Per la letteratura meno recente, Fabricius, *cit.*, pp. 585-588.

[96] ספר השרשים [Libro delle radici di David Kimḥi con annotazioni di Elia Levita] [Venezia 1607] f. 127 *r* a (non num.), *s.v.* שיל.

[97] Ioannis Calvini *opera omnia quae supersunt edid.* Guil. Baume, Ed. Cunitz, Ed. Reuss, XXIII, Brunsvigae 1882, p. 599.

[98] P. Pichi, *De partu*, cit., pp. 27-28.

tre volte; ritorna, cioè, per tre volte in un corpo spiegando il nome di Adamo nel senso che l'anima del primo uomo è passata in David e passerà nel messia (A-D-M)[99]. « Verum Hebraeorum cabalistae », dirà Agrippa, « animas in bruta praecipitari non admittunt... ter quoque; nec amplius, animas huc reuolui astruunt: quoniam numerus hic purgationi peccatorum abunde sufficere uideatur, iuxta illud Iob: Liberauit animam suam *etc.* »[100].

I sette capitoli sono i seguenti: *Di quel che insegnano i Rabbini ebrei intorno all'anima; Che dopo la morte vada ad habitare in altri corpi; & anco negli animali bruti, conforme ai peccati c'ha fatti nel corpo humano; Si confuta la trasmigrazione dell'anime per mezo della sacra scrittura; Argomenti de i Rabbini Ebrei presi dalla sacra scrittura per difendere la trasmigrazione dell'anime; De gli altri errori degli Ebrei, e della loro ciecità; Per gli essempij si proua la cecità de gli Ebrei; Si dimostra, che la legge data a bocca è fittizia; Delle bestemmie scritte dai Rabbini contra la Religione Cristiana.* Volendo sintetizzare le ragioni di tutti gli errori della Sinagoga, il Pichi, ad apertura della sua opera, afferma che essa, per non avere ricevuto il messia, « è rimasta priua di luce di verità; e caminando per le tenebre dell'infedeltà, in profonde fosse d'abomineuoli errori cade, e miseramente giace »[101].

9. Alle risorse della retorica, facendo leva sulle precarie condizioni della vita quotidiana, fa ricorso Jacob Natta, un ebreo convertitosi assumendo il nome cristiano di Giulio Cesare Misuracchi, nel suo *Ragionamento della venuta del Messia contro la durezza & ostinatione Hebraica*, un opuscolo di 19 pagine stampato nel 1624 e, di nuovo, nel 1929, ad Orvieto e, nel 1644, a Milano[102]. Si tratta non di una vera e propria predica, ma di una sorta di allocuzione fatta « in Venetia alla presenza loro [degli Ebrei] » (come precisato nel titolo) prendendo lo spunto da *Io.*, 10. 8: « ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae ».

---

[99] *Opusculum recens hebraicum a doctissimo hebraeo* ELIA LEVITA GERMANO *grammatico elaboratum, cui titulum fecit* תישבי... *per* PAULUM FAGIUM, *in gratiam studiorum linguae Sanctae latinitate donatum* ... Impressum Isnae in Algauia, Anno M. D. XXXXI, 47 e 49 (testo ebr.); 48 e 50 (trad. lat.), *s.v.* גלגול.

[100] HENRICI COR. AGRIPPAE AB NETTESHEYM *a consiliis et Archivis inditiarii sacrae caesareae maiestatis De occulta Philosophia libri III*, Lugduni 1550, p. 474; vd.: W.D. MÜLLER-JAHNCKE, *Agrippa von Nettesheim et la Kabbale,* in *Kabbalistes chrétiens,* cit., pp. 197-209.

[101] P. PICHI, *Stolte dottrine*, cit., p. 1.

[102] *Ragionamento della venuta del messia, contro la durezza & ostinazione Hebraica, Fatto in Venezia alla presenza loro, da me* GIULIO CESARE MISVRACHI *Ebreo fatto Christiano, & Rabino di Sacra Scrittura. Dispensato da me Ludovico Boccaccio. Mantouano* [vignetta]. In Orvieto. Per Michel'Angelo Fei, & Rinaldo Ruuli 1624. Con licenza de' Superiori (di pp. 19 con frontespizio incorniciato; *imprimatur* del 2 ottobre 1624). Sul Misuracchi: IMBONATI, *cit.* p. 166; WOLF, *cit.* II, p. 1010; III, pp. 518-519, n°. MLXXXVI b (Natta); III, p. 365, n°. DCCCXXV b e IV, p. 463 (Misuracchi); I. FÜRST, *cit.,* II, p. 25 (Jacob Nata); *ibid.,* p. 382 (Misrachi); M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura,* cit. 30 (1882) p. 207 e 244-245.

L'interpretazione tipologica è la chiave per comprendere tutto il *Vecchio Testamento*: « Chi non vede dico, o non conosce il Sole egli è cieco, o mentecatto: Ma chi non si accorge esser il mio Christo l'Aquila del Deuteronomio, la Pietra di Giacob, la Cetra di Dauide, il Lilio della Cantica, l'Agnello d'Esaia, il Braccio di Geremia, il Pastore di Ezechielle, la Ruggiada d'Osea, il Principe di Daniele, l'Oriente di Zaccaria, il Specchio di Salomone, e finalmente essere il mistico Sole dell'Ecclesiastico: Sol illuminans per omnia respexerit, non pur cieco, o scemo di ceruello, ma peggio che insensato chiamar si deue... ». « E pure egli è verissimo, o mio caro, e risplendente Sole, che da gli Hebrei in vita non fosti conosciuto, quantunque più d'vna volta... dicesti: Ego sum lux mundi, anzi dalli discendenti suoi c'hora m'ascoltano sete più tosto bestemmiato, che conosciuto, mercè, che come cieche talpe, o abbagliate nottule non possono fissar in voi lo sguardo. Quindi mosso io a pietà delle tenebre loro, sono risolto prouargli, qualmente voi sete il Sole Creatore... ». A conclusione dell'allocuzione, giunge puntualmente l'invito, rivolto agli Ebrei, a riflettere sullo stato in cui versano e, per converso a quello di cui godrebbero facendosi cristiani: « Hora che confusi sete e il vostro errore, e confermata la verità christiana... potrei proporui il miserabil stato in cui adesso vi trouate, che certo (e me ne crepa il cuore di compassione) voi sete vilipesi, e sprezzati da tutte le nationi del mondo, e da molte scacciati, e per lo contrario se vi faceste christiani sareste pregiati riueriti e molto stimati... » [103].

Nel 1621, insieme ad un altro ebreo convertito, Giambattista Renato, Misuracchi aveva pubblicato a Cremona una *Disputa contro gli Ebrei provandogli per tutte queste profezie il vero messia esser venuto* [104].

Sul « poco intendimento » della Scrittura da parte degli Ebrei insiste Orazio Petrobelli in un libro dal titolo *L'Ebreo convinto*, (Venezia 1626 e 1643 e Roma 1648) [105]. Divisa in sette capitoli secondo lo schema ormai consueto, l'opera di Petrobelli prende le mosse dalla considerazione che la fede degli Ebrei e quella dei cristiani si fondano sulle medesime scritture, ma si differenziano per l'interpretazione che ne vien data: « Questa diuersità, che tra loro si vede, d'altro non nasce, che dalla intelligenza della sacra scrittura; perche... l'vno e l'altro a quelle

---

[103] G.C. Misuracchi, *Ragionamento*, cit., pp. 5 e 18.

[104] M. Steinschneider, *Letteratura*, cit. XXX (1882) p. 207; l'opera mi è rimasta inaccessibile.

[105] *L'Ebreo convinto cioè breve raccolto d'efficacissime raggioni fondate sulla Sacra Scrittura & autorità de Rabbini, con le quali si proua il poco intendimento che hanno gl'Ebrei della Scrittura. L'Vnità dell'essenza, con la Trinità delle Persone, la Diuinità, Humanità, Morte e venuta del Messia, il qual è Christo adorato da Christiani. Il Cessamento de precetti cerimoniali, e giudiciali, del antica Legge, et che l'Euangelio, è la noua Legge del Messia, già promessa di* Oratio Petrobelli *con licenza de' Superiori* [vignetta] in Venetia, MDCXXXXIII per li Tvrriani (di pp. 6 + 331 + 29). Sul Petrobelli: Imbonati, cit. p. 381; Wolf, *cit.*, II, p. 1039; IV, p. 477; J. Fürst, cit., III, p. 80; M. Steinschneider, *Letteratura*, cit. 30 (1882), pp. 207-208. Lo *Specchio di Virtù, composto con la Sacra Scrittura...*, Venetia 1626, mi è rimasto inaccessibile.

perfetamente crede ». L'esegesi rabbinica come fonte, sia pure volutamente occultata, di verità, appare, quindi, respinta abbastanza in secondo piano, mentre la misera condizione in cui versa il popolo ebraico viene ad essere nuovamente sottolineata con forza. Essa, però, non è più presentata soltanto come una condizione d'inferiorità dalla quale gli Ebrei possono sfuggire con la conversione, bensì come l'evidente risultato di una maledizione divina dalla quale essi devono trarre le debite conseguenze; il motivo pratico e quello teologico vengono, in tal modo, quasi ad identificarsi: non per nulla tutti, indistintamente tutti, i convertiti ripetono di aver abbracciato la nuova fede non per sfuggire ad una situazione di inferiorità, ma perché illuminati dalla grazia. « E ricercando il profeta [*Isa.*, 6. 11] fino a quando durar doueua quella loro estrema ignoranza, & ostinatione: rispose Iddio soggiungendo con queste parole. *Donec desolantur ciuitates absque habitatore*... E chi non tremerà da queste cosi horribili, & spauentose parole? Se tu non tremi hebreo, certamente non credi alle parole di Dio: e se tu credi, credi anco, ch'ogni volta quelle maggiormente si adempiscono contra di te, mentre ti persuadi (vedendo le cose tue che passino male) non solo di posseder intelligēza della sacra scrittura, ma d'essere in gratia di Dio... ».

Purtuttavia, il ricorso alle argomentazioni cabbalistiche era tutt'altro che esaurito. Le straordinarie rivelazioni di Rabbi Simeon, ovvero Rabbenu Haccados, ovvero (più concretamente) Pablo de Heredia, conosciute attraverso il suo portavoce, Pietro Galatino, non avevano certo cessato di incantare, come nel caso di Alvise Finetti, autore di una *Apologia della fede contro l'ostinazione hebraica* stampata a Venezia nel 1627 [107], anche se qualche dubbio cominciava a farsi strada, almeno in coloro che non si limitavano alla lettura del *De arcanis*.

È il caso di Ignazio Landriani (1579-1642) [108], monaco olivetano, attivo a Milano ove fu predicatore degli Ebrei. Buon ebraista, interessato anche a problemi di carattere grammaticale, redasse un'opera, *Virginis partus, eiusque filii Emmanvel divinitatis, et humanitatis scripturalis dissertatio*, in due volumi stampati a Milano rispettivamente nel 1639 e nel 1641 [109]. I due volumi conten-

---

[106] O. PETROBELLI, *L'Ebreo convinto*, p. 2 e p. 7.

[107] WOLF, *cit.* IV, p. 471; J. FÜRST, cit., I, p. 280; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 30 (1882) p. 280; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., p. 225. L'opera mi è rimasta inaccessibile.

[108] Sul Landriani: IMBONATI, *cit.*, p. 81; FABRICIUS, *cit.* p. 591; H. HURTER, *Nomenclator*, cit. III [3], pp. 997-998; F. SECRET, *Kabbalistes*, cit., pp. 325-326.

[109] *Virginis Partus, eiusque filii Emmanvel divinitatis et humanitatis scripturalis dissertatio atque demonstratio, aduersus Hebraeos & Haereticos tractatus primus, ad eminentiss. principem. D.D. Petrum Mariam Burghesium. S.R.E. Cardinalem Ampl. et religionis olivetanae protectorem vigilantiss. Auctore D.* IGNATIO LANDRIANO MEDIOLANENSI *Monaco Oliuetano. Abbate Sancti Victoris. Olim theologo, et concionatore sereniss. D.D. Ferdinandi Ducis Mantuae, Montisferrati* [vignetta]. Mediolani; Ex Typographia Ambrosiana M. DC. XXXIX. Superiorum permissv (di pagg. 451: su *Isa.*, 7); ... *Tractatus secundus, et tertius, ad Reuerendissimum Patrem D.D. Valerianum Scaleam. De Brixia religionis olivetanae, abbatem generalem, auctore D.* IGNATIO LANDRIANO MEDIOLANENSI. *Abbate, & Visitatore Olivetano Insubriae, olim theologo, et concinnatore Serenissimi D.D. Ferdinandi Ducis Mantuae*

gono un commento al VII e all'VIII capitolo di *Isaia* che prende le mosse dalla confutazione di quelli di Raši e di David Kimḥi. L'opera è rimasta incompleta e, nelle intenzioni dell'autore (almeno stando allo schema generale che si legge nel primo volume), avrebbe dovuto comprendere diversi altri trattati. La pubblicazione dell'opera dette al suo autore una certa notorietà e, per questo, fu chiamato a Roma, ma morì mentre si metteva in viaggio.

Il Landriani ritiene che le dottrine cabbalistiche abbiano smascherato la mala fede degli Ebrei. Nella premessa al primo volume, *Benevolo, & studioso lectori, S.* egli enumera, infatti, le proprie autorità ponendo accanto agli antichi padri, Ireneo, Tertulliano, Epifanio *etc.* gli autori più recenti di cui si è servito, i « doctissimi Sacrarum litterarum interpretes, linguae hebraicę non ignari », Nicola di Lyre, Paolo di Burgos, Giovan Battista Graziadei, naturalmente Pietro Galatino, nonché « Raimundus & seguaces » ed aggiunge: « Quatenus ex Rabbinorum siue Talmud, siue vetustissimis glossis, siue fragmẽtis Cabbalisticis, siue recentiorum commentarijs, & doctrinis, collegerunt efficacissima argumenta; vt dicunt ad hominem; quibus, ipsis inuitis, velint nolint; & veritas catholica illustratur; &, quod est caput, illorum obcęcata mens, & perfidia, in veritate scripturarum, & mysteriorum Regis Messię, Iesu Nazareni ocultanda, & violanda, detegitur » [110].

Egli è, però, uomo che vuol riscontrare direttamente i testi e così deve constatare che molte delle citazioni di Fino Fini non sono riscontrabili, così come molte delle citazioni di Mošeh haddaršan contenute nel *Pugio* ed in Galatino: « Galatinus 1. 7 c. 14 citat R. Moisem Hadarscian, quem R. si haberemus conuinceretur iudęi confiteri per suos antiquos sapientes nomine *foemina*, intellegi, et legi, *Uirgo*; sed perfidi, omnes libros huius R. combusserunt, sicut & multos vel castraverunt, vel corruperunt, vel penitus extinxerunt de quo alibi. Attamẽ infra sect. 4. ostendemus per scripturam, & RR. alios ly, *foemina* quod sit, *virgo*, Adverte lector apud Adrianum finum L. 2 c. 4 citantem *Berescith*, *Rabba*, et *Medrasc*, *Echach*, nõ inveniri, quae refert; & erit regula infallibilis, non esse fidendum huic auctori in legationibus, & multis alijs; quod nolim dixisse » [111]. Non afferma certo, come vorrebbe Secret, « que le *Gale Razia*, cité par Galatin, a été fabriqué par quelqu'un des nôtres » [112], anzi respinge sdegnosamente tale accusa (evidentemente più volte formulata dagli Ebrei) sulla fede dei « doctissimi Lyranus, Burgensis, Galatinus », ma è chiaro che il problema gli si è posto in tutta la sua evidenza: « Si haberemus aliquem codicem huius sapientissimi, & antiquissimi RR. cuius opera extabant iam olim, & Citatur aliquando a R. S. nomine *hasodoth* Arcana R. Moise hadarscian; sed penitus extincta fuerunt a perfidis iudęis; conuinceretur perfidia illorũ, circa multos articu-

---

et Montisferrati [vignetta]. Mediolani. Io. Pet. Ramellatus (De Superiorum consensu) Excudebat. Anno ab eiusdem Emmanuelis aduentu M. DC. XXXXI (di pp. 517; su *Isa.*, 8).

[110] Id., *Virginis partus*, cit. I, p. 4 non num.

[111] *Ibid.*, p. 401.

[112] F. Secret, *Kabbalistes*, cit., p. 326.

los fidei nostrae; & frequenter Doctissimi Lyranus, Burgensis, Galatinus & post hos alij in hoc genere scriptores, eius dicta vere Christiana, & Catholica ad conuincendum hebraeos adducunt; Verum frustra, cum codicem autenticum afferre non possimus immo audēt temerarij nobis obijcere, talia *maamarim* Axiomata ab aliquo christiano linguae hebraicae perito, esse formata; sicuti etiam obijciunt illum librum inscriptum *Gale Razeia* Reuelator Arcanorū Auctore *Rabbenu Hacchadosc,* quem sepissime citat Galatinus confictum esse ab aliquo ex nostris ... » [113].

10. Di Melchiorre Palontrotti, attivo negli anni Quaranta a Roma non sappiamo molto: Imbonati lo definisce « vir in sacra, et Hebraica literatura apprime versatus » [114], non sembra, comunque, essere stato un ebreo convertito. Taluni dei suoi scritti hanno (o, meglio, sembrano avere) un carattere diverso rispetto agli altri del medesimo tipo, presentandosi come opere di carattere esegetico o riguardanti, comunque l'interpretazione storica da dare a taluni passi biblici. Del Palontrotti abbiamo, infatti, sette *lezioni* tenute su singoli salmi. Sul luogo ove queste *lezioni* venivano impartite abbiamo qualche indicazione nel frontespizio di talune di esse: ad esempio, quella sul *Salmo* 36 è stata « fatta nell'Accademia di Monsign. Alessandro Sperelli ». Esse sono: *Lettione sopra il Salmo 8* (Roma 1640); *Lettione sopra il Salmo 44 secondo l'Ebreo 45* (Roma 1640); *Lettione sopra il Salmo 36* (Roma 1640); *Lettione sopra il Salmo 71 dell'amor divino* (Roma 1641); *Lettione sopra il Salmo 21* (Roma 1641); *Lettione sopra il Salmo 49 della S.ma Trinità e vocatione delle genti* (Roma 1641); *Lettione sopra il Salmo 84 del Trionfo dell'amore* (Roma 1642) [115]. Le altre opere di questo autore sono le seguenti: *Breue risposta a Simone Luzzato Ebreo di Venetia* (Roma 1641); *Sferza contro l'ostinatione et peruicacia de gl'ignoranti Ebrei* (Bracciano 1642; Bologna 1643); *Disputa del Christiano con l'ebreo* (Roma 1647) e *Breue raccolta d'argomenti cauati dalle Sante Scritture* (Venezia 1649) [116]

---

113 I. LANDRIANI, *Virginis partus,* cit. I, p. 429.

114 Sul Palontrotti: IMBONATI, *cit.,* p. 161; WOLF, *cit.* I, p. 1146; II, pp. 1038-1039; FABRICIUS, *cit.,* p. 591; J. FÜRST, *cit.,* III, p. 64; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura,* cit. 30 (1882), p. 245.

115 *All'em.mo e Rev.mo Sig. card. de Torres. Lettione sopra il Salmo* 36, *di* MELCHIOR PALONTROTTI. *Fatta nell'Accademia di Mons. Alessandro Sperelli* [fregio]. In Roma. Nella Stamperia della Reu. Camera Apostolica. MDCXL. Con licenza de' Superiori (di pp. 12 senza *imprimatur*); *Lettione VI. Di* MELCHIOR PALONTROTTI, *sopra il Salmo LXXI. Dell'amor divino. Titulus Psalmi Salomonis* (di pagg. 8 insieme al seguente); *Lettione VII. Della Passione di Christo. Psalm.* 21. *Lamnatseach ngal aieleth hasciacar. Victori super cerua aurorae* (di seguito al precedente, 9-12 [Roma, Manesto Manesti 1641]); *Lettione sopra il Salmo* 49. *di* MELCHIOR PALONTROTTI. *Della S.ma Trinità e vocatione delle genti. Deus Deorum Dominus locutus est e uocabit terram a solis ortu usque ad occasum* (in fine) in Roma. Appresso Francesco Moneta MDCXLI. Con licenza de' Superiori (di pp. 8 non numerate). Le altre *lezioni* mi sono rimaste inaccessibili.

116 *Sferza contro l'ostinazione, et peruicacia de gl'ignoranti Ebrei, di* MELCHIOR PALONTROTTI, *ad istanza di Pietro Paolo Romaldi* [fregio]. In Bracciano, per Andrea Fei, Stam-

Il tipo di esegesi che il Palontrotti propone nelle sue *lezioni* sui salmi dovrebbe essere sufficientemente illustrato da questo passo tratto da quella sul *Salmo* 36 a proposito del termine *menaṣṣêah*, « corifeo », part. *pi'el* del verbo *nāṣaḥ*, « essere eminente », che compare 55 volte nei salmi nell'espressione *lamĕnaṣṣeâḥ*, « (istruzione) per il corifeo » (ad esempio, *Ps.* 4, 1, « per il corifeo: su strumenti a corde », cfr. *Hab.*, 3. 19) e, al plurale, in 2 *Chr.*, 2. 1, 17 *etc.* « Misteri, e sacramenti che si racchiudono nella parola *Lamnatseach* penetrano il più profondo delli occulti secreti della Theologia oretenus da Dio manifestata, la quale i Kabbalisti chiamano per (*notarikon*), imperoche la lettera *Lamed* significa *l'Adonai*, *Deo*, *la mem*, *melech ha masciach*, *Regi Messiae*, la *nun*, *nazir*, *nazaroeo*, ouero *netser*, che tale lo chiama Isaia, *egredietur virga de radice Isciai*, (*v netser*) *& flos de radice eius ascendet*, la *tsade*, *tsemach tsaddik*, *germini iusto*, *suscitabo Dauidi germen iustum*, *& regnabit Rex*, la *Cheth*, *cai*, *viuenti*, che è nome proprio di Dio il quale è vita senza dependenza; e con questo nome si spiega quello occulto enigma de Rabbini Thalmudici, liquali dicono che Dio caualca 18. millia mondi, *parate inter equitanti super Coelos Coelorum ad Orientem*, volendo dire che Dio è sempre viuente, *cai*, la qual parole è di due lettere composta, *Iod*, *& cheth*, che per (*ghematriah*) corrispondono al numero 18. Tale a punto fù il titolo posto soura il trionfante Christo per scifrare quel Verbo abbreuiato, e per spiegare li trofei delle sue glorie *Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, *si quis est sapiens obseruabit haec*, *et intelliget misericordias Domini* »[117].

La *Disputa* vuol essere una spiegazione storica dell'XI cap. di *Isaia*, « Un ramo uscirà dal ceppo di Isai... », ove, soprattutto i vss. 11 e sgg. (sicuramente postesilici) « e avverrà in quel giorno che Adonai farà un secondo gesto con la mano per riscattare il resto del popolo che resterà ad Aššur e in Egitto... leverà uno stendardo verso le nazioni e riunirà i banditi d'Israele... » promettono una seconda e futura liberazione. Poiché « Sopra le parole di questa Profetia fondato l'Ebreo, così discorre Dio dice, che tornarà la seconda volta a congregare tutto il suo popolo, egli è immutabile ne suoi decreti, dunque deve questa Profetia adempersi... »[118], egli dimostra storicamente che si tratta di una profetia sulla

---

patore Ducale, 1642. Con licenza de' Superiori (di pp. 8 compreso il frontesp.); *Disputa del Christiano con l'ebreo di* MELCHIOR PALONTROTTI. *Ad istanza di Pietro Paulo Romaldi Romano. Doue si proua chiaramente contra l'Ebreo, che la riduttione temporale, che aspetta fù adempiuta nella liberatione di Babilonia* [fregio] in Roma. Appresso Girolamo Barbèri MDCXXXXVIII con licenza de' Superiori (di pp. 27 compreso il frontespizio + 1 con imprimatur del 3 ottobre 1647). La *Breve raccolta d'argomenti cavati dalle Sacre Scritture, e dall'antiche traditioni di Rabini, con le quali chiaramente si provano i dogmi della religione Christiana contra l'Hebraica perfidia. Opus utilissimum Iudaeis ad eorum obstinationem, et incredulitatem agnoscendam*, apud Ioannem Iacobum Herz, Venetia 1649, e la *Breve risposta a Simone Luzzatto Ebreo di Venetia*, Roma 1641 (al *Discorso circa il stato de gl'Ebrei. Et in particular dimoranti nell'inclita città di Venetia...*, Venetia 1638) mi sono rimaste inaccessibili.

117 M. PALONTROTTI, *Salmo 36*, cit., pp. 5-6.

118 ID., *Disputa*, cit., p. 4.

liberazione da Babilonia. A proposito del « segno » levato verso le nazioni di 11. 12, egli afferma: « Leggasi Geremia cap. 25 [11] e Ezech. [*rectius*, *Dan.*, 9. 1-2] con li seguenti capitoli doue si dice, che doppo li 70. anni Dio vuole distrugger Babel, & adempire tutto quello, che ha profetato Geremia contra tutte le genti... Tutto questo Iddio fece, perché soggettò tutti li Regni alla Monarchia di Babel per farla poi cadere in mano di Ciro, accio eseguisse il diuino decreto profetato da Isaia per liberar tutti dalla cattività. Questo vuol dire il profeta, *Leuò il segno delle nationi, e congregò i profughi da Assur, Egitto Patros & c.* perché fatto successore Ciro di Baldasar diede licenza a tutti di tornare... »[119].

Sebbene questo tipo di polemica storica non sia in sé privo di interesse (anche perché non sembra riscontrabile altrove), lo scritto più significativo del Palontrotti per la storia della polemica antiebraica è senz'altro la *Sferza contro l'ostinatione et peruicacia de gl'ignoranti Ebrei*, un breve scritto di 8 pagine (nell'edizione di Bracciano) redatto « ad istanza di Pietro Paolo Romaldi », ma ignoriamo in quali circostanze. L'idea di fondo di questo libello è quella che più tardi andrà meglio precisandosi acquistando, nella polemica, una volta caduta la pretesa di « provare » le verità della fede per mezzo degli scritti rabbini (antichi o meno antichi), una posizione sempre più centrale: la netta distinzione tra « mosaismo » e « giudaismo ». « Che dice Dio? Io sono il Signore Iddio tuo, non haurai altro Dio auanti me. Et il Rabbino t'insegna, che per paura, o per gradir al Prencipe, negando Dio, sei (*patur*) cioè libero. Essecranda dottrina. Dio dice, che non pigli il suo Nome in vano; e tu o in bugia, o in verità fai lecito il giuramento. Dio dice, honora il Padre, e la Madre; e la tradition t'insegna, che il fargli oltraggio cõ parole, o cõ le percosse purché non s'ammazzi, sei (*patur*) libero. Non ammazzare, Dio ti comanda; e tu hai per precetto, il meglio che tra le gẽti vccidi, e se sono molti ad ammazzar vno, che non si sappia chi fù che l'ammazzò, o se per coniettura non poteua quel tale campar in capo all'anno, sei libero. Dice Dio non rubbare; e tu, oltre che ti fai lecito l'vsure, dici, che si può rubbare al gentile, purché non se n'accorghi. Proibisce Dio la fornicazione, e tu con auualorarti dell'autorità dello Spirito santo, che dice *ne miscearis cum masculo & c. in coitibus foemineis*, fai quello che ti fai lecito con la donna. Sono cose nel Thalmud tãto abominavoli, che la mẽte inhorridisce a pẽsarle, e la lingua a spiegarle. Che si dice d'Abramo giustissimo canonizato da Dio, del quale affermano ch'insegnò li figli (*seem tumah masar lahem*) a fare le stregonerie ». « Non v'è aunque che sperare nel Rabbino, il quale ha in se fondato ogni male (*deuar belial iatsuk bo*) e con mille superstitioni tien ligato la plebe, acciò non s'inalzi a Dio, e conosca il vero »[120].

I rabbini, in altre parole, non nascondono più tanto le verità cristiane che essi pur conoscono, ma sistematicamente pervertono la legge mosaica: tutto ciò che essi insegnano è la negazione, il rovesciamento totale di quanto Mosè (e,

---

119 *Ibid.*, p. 15.
120 Id., *Sferza*, cit. p. 5 e 8.

quindi, Dio stesso) avevano insegnato ad Israele. Per comprendere l'ulteriore fase della polemica cristiana, ciò va tenuto ben presente poiché è alla luce di quanto si è ora accennato che può comprendersi appieno la polemica contro la ritualistica ebraica di cui parleremo più innanzi.

Il Messia venuto del teatino veneziano Giovanni Maria Vincenti († 12 febbraio 1665), fu pubblicato a Venezia nel 1659 con, in appendice (72 pagg. con numerazione autonoma), un *Trattato intorno alla famosa questione se meglio sia che i Principi cristiani permettano ne' loro stati gli Hebrei, o li discaccino*[121] consta di cento *discorsi* nei quali tutta la tematica tradizionale viene passata in rassegna con totale ed assoluta acrisia. Ad illustrare tale mancanza di ogni più elementare discernimento valga questa difesa d'ufficio dell'autorità del famoso « Rabbino Haccados » (avremo presto occasione di tornare su questa questione) pronunziata contro gli Ebrei, ma anche contro quei cristiani che si erano preoccupati di metterlo in guardia per la sua eccessiva fiducia in questa autorità. « ... un de' vostri Rabbini, che pare vn gran teologo nostro. In che stima grande è presso di voi il Rabbino Haccados... Qui è necessario fermarmi, con parentese importante dell'auttorità di quest'huomo grande più volte douendomi seruire. Perché da alcuni poco periti hebrei opposto mi fù, che io prẽdessi errore, come preso fu da altri cristiani scrittori, equiuocando nella persona di Haccados: il quale dicono gli hebrei, essere stato dopo la venuta di Cristo, non auãti, come affermiamo noi, e perciò malamente ci vagliamo de' suoi detti come di future predittioni del Messia. L'equiuoco, e l'errore, vi rispondo, non è nostro, ma vostro: perche due diciamo essere stati i Rabbini Haccados, l'vno auanti Cristo, e l'altro dopo. Come le Croniche tutte attestano de' historici scrittori. Che 'l primo Haccados fiorì 100. anni auanti Cristo dotato di spirito di Profetia, che scrisse il libro Galerazeia, che alcuno de' vostri temerario ardisce di negare, ancor che da nostri con propri occhi veduto. Nel qual libro Riuelatore detto de' secreti spiega Haccados le cose più oscure di Daniello, & altri luoghi della diuina Scrittura; pienamente trattando della Natiuità, Vita, Passione, e Risurrettione del Messia, come se presente hauesse il tutto co' propri occhi. Haccados poi altro Rabbino vi fù poch'anni dopo il Cristo, che altri scriuono Haccadosc, che scrisse

---

[121] *Il Messia Venuto, Historia, spiegata, e provata dal P.D.* Gio. Maria Vincenti veneziano, *teologo de' Chierici Regolari Teatini, missionario già dell'Apostolica Sede. Opera, non solamente necessaria a gli Hebrei, ma molto utile a' Christiani, e massime a' Predicatori. Confermandosi in essa con eruditione sacra profana, e Traditione hebrea, la verità de' misteri tutti della Christiana Fede. Dedicata alla Santità di Nostro Signore. Papa Alessandro VII. Con l'aggiunta di un trattato dell'Autore intorno alla famosa questione. Se meglio sia, che i Principi cristiani permettano ne' loro stati, gli Hebrei, ò li discaccino.* Parte prima [vignetta]. In Venetia, M. DC. LIX, con licenza de' Superiori, e privilegio. Nella stamperia dell'Illustriss. sig. Girolamo Bragadin. Appresso Lorenzo Prodotto (di pagg. 70 + 474 + 72 con numerazione autonoma del *Trattato intorno alla questione etc.*). Sul Vincenti: G. Bartolocci, *cit.* III, pp. 745-747; Imbonati, *cit.* pp. 112-119; Wolf, *cit.* II, p. 1045; Fabricius, *cit.* p. 600; M. Steinschneider, *Letteratura*, cit. 30 (1882) p. 246; H. Hurter, *cit.* IV, 2, 1910³, pp. 116-117; F. Secret, *Zôhar*, cit., p. 27.

Higgeret Assadot, cioè la lettera de' misteri, che primo cominciò ad epilogare il Babilonico Talmud, o dottrinale: ouero Misna. Hora gli Hebrei moderni ingannati dalla somiglianza del nome pensano, che 'l primo Haccados sia questo secondo: donde nasce, che seruendosi essi di questa astutia, negano quanto il primo profetizzò del Cristo »[122].

La credulità del teatino veneziano non arretrava davanti a nulla, neppure davanti alla « impostura » (l'espressione è del Bartolocci) secondo la quale la verginità di Maria dopo il parto sarebbe stata attestata ufficialmente in un documento ebraico. Bartolocci, che illustra ampiamente questa leggenda elencando tutte le fonti, cita espressamente il Vincenti tra coloro che le hanno dato credito: « Id prolixius videre est apud citatos Auctores, & apud Suidam in historia verbo *Iesus Christus*, qui primus omnium hanc imposturam literis consignauit, & simplicibus credendam suo nimis incauto exemplo reliquit, quam temporibus nostris Ioannes Maria Vincenti in suo libro italice edito, cui titulus est: *Il Messia venuto, Discorso* 22. num. 14 nimis temere, & incaute commendauit »[123] Il 18 giugno 1680, il libro fu comunque posto all'indice.

Un momento di attenzione merita anche il *Trattato intorno alla famosa questione*, un libello antisemita di inaudita violenza che spicca in una letteratura in cui ancora la polemica contro il giudaismo viene sempre condotta in vista del fine della conversione e nella quale il momento teologico è pur sempre quello prevalente. Anche questo affiorare di una antisemitismo volgare va tenuto presente per quanto diremo più avanti. Intanto, questi due esempi possono illustrare il tono del *Trattato*, la cui *idée maitresse* è che, essendo gli Ebrei tanto perfidi, ingannevoli e criminali, essi non possono non rendersi responsabili di ogni sorta di nefandezze per cui il principe mostrerà la propria clemenza allontanandoli dal suo stato per non essere poi costretto ad adottare nei loro riguardi le pene più severe. « Pazzo al sicuro sarebbe, chi volesse tenersi in Casa manifesti ladroni, e distruttori di Case. Hor che questa natione, sia tutta applicata all'vsure e alle rapine, basterebbe quanto ne disse Alfonso Re d'Aragona, che Arpie della Repubblica, e appunto pubblici ladri, e delle case distruttori diceva essere gli hebrei... ». « Non istabiliscono forse le leggi, gli vltimi supplici a gli hebrei, che carnalmente conoscono le donne Cristiane? Ma se per delitto sì enorme, la carità Cristiana non vuol cacciargli dal Mondo, levando loro la vita, non sarà forse somma pietà mitigar il rigore coll'almeno cacciargli da nostre terre? Bene starebbe loro al sicuro, se puniti fossero con quel castigo alla loro colpa proportionato, con cui vno di loro una volta castigato fu, che per essere il fatto singolare, come tralasciare non si può, così ne qui si può ripetere, che nella medesima lingua, con cui è descritto per modestia maggiore. *Anno Christi 1530. Iudaeus Pragae in Boemia, quod cum Christiana rem habuisset, dolio picato per foramen virile pudendum insidere iussus, serrato & obtuso, cultro*

---

122 G.M. VINCENTI, *Il messia venuto*, cit., p. 89 a-b.
123 G. BARTOLOCCI, *cit.* III, p. 706.

iuxta apposito, cum vi caloris torqueretur, sibi ipsi partes, per quas peccauerat amputivit. Cumque cruentus fugeret, immissis atrocissimis canibus, laceratus est. La prima parte approuiamo del castigo in riguardo delle parti della giustitia. La seconda de' cani, non già, per soddisfare anco alla Cristiana pietà. Ma se la pietà non vuol cacciarli dal Mondo, almeno la giustitia li tenga lontani dalle nostre Città » [124].

La prospettiva mentale del Vincenti non può, però, dirsi illustrata appieno senza un cenno all'altra sua opera, stampata a Roma nel 1667, *Il Mondo infestato dagli Spiriti* [125], ove i demoni appaiono naturalmente come i naturali alleati degli Ebrei. Frutto di questa alleanza è, ad esempio, la revoca da parte di Antonino Pio del divieto della circoncisione col quale erano stati colpiti da Adriano dopo rivolta del 132. Narra dunque il Vincenti che gli Ebrei mandarono due delegazioni all'imperatore; la prima fallì, ma alla seconda si accompagnò il diavolo Bentamalione il quale « inuase la figlia dell'Imperadore ». Avendogli gli ambasciatori ebrei comandato di uscire, egli uscì dalla fanciulla e l'imperatore, pieno di riconoscenza, li introdusse « nella stanza de' Regij tesori », cosicché « ritrovata la carta in cui registrato staua lo statuto, che desiderauano, lo presero e lo lacerarono: chiaro così facendosi, per opera, e inventione del Demonio, a gli Hebrei, e al Mondo tutto il decreto contro la Mosaica legge, e di lei precetti, riposto di nuovo nell'osservanza di prima, a fine a ingannare, e rouinare il Mondo con la miscredenza » [126].

11. Diverso da quelli fin ora ricordati, scevro di fanatismo seppure ebreo convertito sembra essere stato un personaggio che deve aver avuto una parte non secondaria nella vita culturale romana durante i pontificati di Urbano VIII, Innocenzo X e Alessandro VII nel ventennio tra il 1640 e il 1660, il maestro di ebraico di Giulio Bartolucci, Yehudàh ben Yiṣḥaq Yonà, poi Giovambattista Jona.

È questo uno dei pochi convertiti di cui si abbiano sufficienti dati biografici; a fornirceli è, con evidente simpatia umana, il suo illustre discepolo in una relativamente lunga notizia biografica contenuta nel III volume della sua *Bibliotheca Magna Rabbinica* [127]. Lo Jona era nato il 28 ottobre 1588 a Safed, in

---

[124] G.M. VINCENTI, *Trattato intorno alla questione,* cit. p. 23 b e pp. 30 b-31 a

[125] *Il Mondo Infestato da gli Spiriti cioè di molti effetti, che cagionano i Demonij nel Mōdo e de' suoi remedij opera utile a tutti, e particolarmente a' Predicatori, del Padre D.* GIO. MARIA VINCENTI VENETIANO *chierico regolare, dedicato all'eminentiss. e reverend. principe il signor Cardinale Cesare Raspone* [vignetta]. In Roma. A spese d'Ignatio de' Lazari 1667. Con licenza de' Superiori.

[126] ID. *Il mondo infestato,* cit., pp. 278-280.

[127] Sullo Jona si veda: *De proprietatibus, ac virtutibus medicis animalium, plantarum, ac gemmarum, tractatus triplex, auctore Habdarrahmio.. nunc primum ex arabico idiomate latinitate donatus ab* ABRAHAMO ECCHELLENSI... Parisiis MDCXLVII, fogl. 160; G. BARTOLOCCI, cit., III, pp. 48-52, n° 628; J. BASNAGE, cit., V, pp. 1947-1948; WOLF, cit., I, pp. 430-431, n° 720; III, pp. 312-313; FABRICIUS, cit., p. 598; J. CARAFA, *De Gymnasio Romano et eius professoribus... libri duo,* Romae MDCCLI, pp. 397-398; ASSEMANI, *Catalogus,* cit.,

Galilea. Suo padre, Yiṣḥaq, colto e benestante, si era dato cura della sua educazione ed egli studiò prima Tiberiade, poi « in Saphetana Vniversitate toto Iudaeorum Orbe celeberrima » divenendo rabbino a soli diciassette anni. Venne poi in Italia, avendo la sua famiglia, di origine spagnola, risieduto ad Acquapendente, tra il 1492, data della cacciata della Spagna, e il 1569, data della bolla *Hebraeorum gens sola* (26 febbraio) con la quale Pio V decretò l'espulsione degli Ebrei dagli Stati della Chiesa in Italia (con l'esclusione di Roma ed Ancona) e in Francia (Avignone). Lo Jona insegnò in Piemonte, a Casale Monferrato e a Torino; venne poi chiamato a Leopoli, in Polonia, come giudice, divenendo *morēh* (maestro) nel 1607. Trasferitosi ad Amsterdam, ivi « apud suos docendi, forenses causas audiendi, ac praedicandi munus suscepit », rimanendovi per sette anni e stampandovi il suo primo scritto: una decisione (*pessaq*) su una questione di diritto ereditario. Per la notorietà che ne aveva acquistato venne chiamato ad Amburgo, ma non vi rimase a lungo « quin e caelo illuminatus, serio de salute animae suae cogitare caepit ». Le ragioni della sua conversione rimangono imprecisate; secondo il Bartolocci, si sarebbe convinto « non esse tutum in ea secta permanere, cui iamdiu ablata fuerant omnia illa beneficia a Deo olim Iudaico populo tradita, itaut ne dum temporalibus, verum etiam spiritualibus subsidijs huiusmodi populus denudatus appareat ». Si recò quindi a Varsavia ove si fece battezzare con la moglie ed i figli da Sigismondo III nel 1625. Suo padrino di battesimo fu il nunzio apostolico in Polonia, Giovambattista Lancellotti, vescovo di Nola, del quale, secondo l'uso, assunse il nome. Di conseguenza, « omnem talmudicam fucatam sapientiam, stultitiam reputauit ». Alcuni anni più tardi, lo Jona verosimilmente venne cacciato dalla Polonia. Secondo il racconto del Bartolocci (che deve corrispondere alla versione dei fatti data dall'interessato), essendo egli divenuto « gemmarum collector » del re e trovandosi per questo suo incarico a Costantinopoli, accadde che i cosacchi incendiarono la città di Varna. « Ionas ex insidijs Iudaeorum captus, & carceratus, ac tanquam Cosaccorum explorator ad quaestionem vocatur, & morti addicitur. Instabat suprema vitae hora, quando ex improuiso (vrgente Ragusinae Reipubl. Oratore) proscinditur sententia, & a vinculis liberatur, soluto vitae suae pretio vnciarum argenti 3340. hac conditione, ne vlterius in Poloniae Regnum redeat ». Come conclusione di questa piuttosto

---

I, 1, pp. 448-455; F.M. Renazzi, *Storia dell'Università degli Studi di Roma detta comunemente la Sapienza...* III, Roma 1805, p. 595; M. Amari, *Le tipografie orientali e gli orientalisti a Roma nei secoli XVI e XVII,* in *Rivista Europea,* 9 (1878), pp. 256 e 259-260; M. Steinschneider, *Letteratura,* cit., 30 (1882), pp. 145-146; P. Rieger, *Geschichte,* cit., pp. 286-287; U. Cassuto, *Manoscritti ebraici,* cit., pp. 4-5; F. Secret, *Notes sur les hébraïsants chrétiens et les Juifs en France,* in *REJ* 129 (1970), pp. 235-236; J. Bignami Odier, *La Bibliothèque vaticane de Sixte IV à Pie IX. Récherches sur l'histoire des collections de manuscrits...* (Studi e testi, 272), Città del Vaticano 1973, pp. 126, nota 92, 137, 145, 148, nota 20; E.P. Lapide, *Hebräisch in den Kirche,* Neukirken 1976, pp. 84-89; *Traductions hébraïques des Evangiles rassamblées par* J. Carmignac, II *Evangiles de Matthieu et de Marc traduits en hébreu en 1668 par Giovanni Battista Iona...* Turnhout 1982, pp. V-XXV.

improbabile storia, lo Jona s'imbarcò per Livorno ove fu raggiunto dalla famiglia, divenendo, grazie all'interessamento del Granduca, professore all'Università di Pisa. Nel 1638 raggiunse Roma e « In alma Vrbe varia munia obiuit; Lectoris Hebraicae linguae in Romano Archigymnasio, & in Collegio de Propaganda fide; Scriptoris librorum Hebraicorum in Bibliotheca Vaticana; Interpretis Orientalium linguarum, Indorum atque Aethiopum apud S. Sedem Apostolicam; et Instructoris Cathecumenorum ». Morì il 26 maggio 1668.

Il Bartolocci lo ricorda come suo maestro di ebraico rabbinico e alla Biblioteca Vaticana (ove egli stesso era entrato nel 1650). « Iuit Ionas placidae naturae, facilis ad essentiendum, memoriae autem tenacissimae, vt quod semel legisset, nunquam, aut difficulter a memoria elaberetur », ma incapace, fino alla morte, di parlare un italiano corretto: « linguam Italicam, qua in Italia loquebatur cum Hispana vt plurimum commiscebat, et confundebat ».

Lo Jona ha lasciato diverse opere di cui due soltanto sono state stampate. Ambedue sono ad uso degli Ebrei convertiti. Nel 1658, la tipografia della Congregazione *de Propaganda Fide* stampò una sua traduzione ebraica del catechismo di Roberto Bellarmino con il testo italiano e, nel 1668, dai torchi della medesima tipografia uscì la sua traduzione ebraica dei vangeli col testo latino su colonne parallele, uno dei capolavori dell'editoria romana del XVII secolo.

La traduzione del catechismo, *Limūd hammešaḥyyim... Dottrina breve, tradotta dalla Italiana nella lingua hebrea* [128] è preceduta da una breve premessa *Al lettore* ed accompagnata da venticinque *annotazioni* (*hagahòt*) anch'esse in ebraico e in italiano. Era stata redatta sùbito dopo la venuta dello Jona a Roma dato che la prima revisione ecclesiastica, dovuta a Giuseppe Ciantes, è datata 20 settembre 1639 mentre la seconda, dovuta a Giulio Bartolocci, reca la data del 20 giugno 1651. Com'è intuibile, la parte più interessante del libro sono le *annotazioni*, ma anche la premessa contiene indicazioni importanti non tanto sui suoi lavori inediti (descritti accuratamente dal Bartolocci), quanto, piuttosto, sui suoi rapporti con il Collegio dei Neofiti.

La traduzione gli era stata « comandata », sua sembra essere stata, invece, l'iniziativa di aggiungere le *annotazioni*. « Conoscendo io quanto gli Hebrei contradichino alli Misteri della nostra Santa Fede, quali si racchiudano in breue nella Dottrina Christiana, che essendomi stato comandato, che la trasferissi in lingua Hebrea per maggior facilità di quelli, che vengono alla luce del nostro santo Vangelo, ho voluto alla detta translatione aggiungere alcune poche Annotationi in

---

[128] למוד המשיחיים בקיצור: נעתק מלשון לעז ללשון עברי מיוחנן הטובל יונה מלמד בפרסום לשון עברי ברומה: *Dottrina christiana breve. Tradotta dalla Italiana nella lingua Hebrea*, da Giouanni Battista Iona, *Lettore pubblico della detta lingua in Roma* [vignetta]. In Roma, Nella Stamperia della Sacra Congregatione di Propaganda Fide, MDCLVIII. Con licenza de' Superiori (di 10 fogli non num. + 63 fogli numerati a numeri arabi sul *verso* e a numeri ebraici sul *retto*; revisione eccles. di Giuseppe Ciantes in data 20 settembre 1639 e successiva revisione di G. Bartolocci in data 20 giugno 1651; *imprimatur*, del Maestro del Sacro Palazzo senza data).

dichiaratione, e confermatione delli suddetti Misteri, cauate dalle medesime loro traditioni senza strepito di controuersie, nelle quali come già composte da me in un Dialogo intitolato *Ale di Colomba*, diffusamente sopra gl'istessi articoli della Fede vo disputando, e conuincendo al possibile la pertinacia dell'Hebreo »[129]. Le *annotazioni* ci dànno, perciò, l'essenziale del suo dialogo intitolato *Kanfē Yonah, Ali di colomba,* che, come dice il Bartolocci, « non est excusus, sed latitat in privatis arculis heredum ».

In queste *annotazioni*, l'uso di speculazioni cabbalistiche è del tutto assente e i testi cabbalistici non vengono mai citati ad eccezione, ma raramente, del *Sefèr ha-zòhar*, mai, però, in un contesto concettuale « cabbalistico ». Nella I[a] *annotazione*, quella sull'*Unità e trinità di Dio*, lo Jona adopera un passo del *Sefèr ha-zòhar* (su *Nu.*, 13.) per ribattere all'obiezione usuale ebraica contro la Trinità adducendo *Dt.*, 6.4, ma la prova della Trinità, egli la trova piuttosto nei « tre uomini » che appaiono ad Abramo presso le querci di Mambrè. « Nel Deut. cap. 6 è scritto: *Ascolta Israele, Iddio, Iddio nostro è Iddio uno.* Queste parole sono di sì gran mistero, che l'Ebrei hanno obbligatione di dirle tre volte al giorno, & con esse ci si dichiara il Mistero della SS. Trinità; mentre è replicato tre volte il Nome santo, e dell'Vnità del Signore Iddio, mentre dice אחד *uno*. Di questo modo lo spiega il Zohar nelli Numeri c. 13. *Ha detto il fanciullo due sono, & uno si accompagna con loro, & essi sono tre: e quando sono tre sono uno; e questi sono li dui* (denotati con li dui santi nomi ineffabili) *Iddio*; (quali stanno nel versetto suddetto) *Ascolta Israele & c. & Iddio nostro, si accompagna con loro* (che è il terzo nome significato nel medesimo versetto) *e questo è il Sigillo del Re.* Nel Genesi cap. 18. *Ecco tre huomini stanti appresso di lui* (di Abraham) *e disse: Signori miei di gratia non passarai & c.* Ci si denota nelli tre huomini le tre Persone Diuine, e dicendo in singolare *di gratia non passarai* l'Vnità dell'essenza »[130].

Anche a proposito dell'incarnazione (nell'*annotazione* VII[a]) si trovano adoperati passi biblici e talmudici abituali, ma non argomentazioni cabbalistiche. Ad esempio, che il messia sia già venuto è provato col tradizionale argomento cronologico di *Sanh.*, 97a. Abbastanza inusitatamente, il passo di *Isa.*, 7.14 è spiegato invocando la terza delle tredici regole esegetiche di Rabbi Isma'el, *biniam 'ab* (cioè la generalizzazione di una legge speciale). « In Isaia al cap. 6 [*sic*]. *Ecco una Vergine concepirà, e partorirà un figliuolo, e si chiamerà il suo nome, Iddio con noi.* Questo luogo del Profeta s'intende del Messia, come si legge nel Talmùd trattato Machot cap. 3 nel quale dichiarano li RR. come si deuono intender li due testimonij addotti dal medesimo Profeta Isaia nel fine di questo cap. E che la voce *Alma*, significhi Vergine, si proua con la regola di R. Ismaele detta, *Con tredeci conditioni si dichiara la Legge; la terza è fondamento di un Padre*: Cioè che quando si troua un luogo di scrittura dichiarato di vna maniera,

---

129 *Ibid.*, premessa *Al lettore*, 5 non numer.
130 *Ibid.*, p. 3

l'altro simile deue dichiararsi nel medesimo modo; e questo è osseruato da tutti i Rabini. Nel Genesi dunque si legge nel cap. 23 [*sc.* 24.16 e 28] di Rebecca, che era Vergine non conosciuta da verun huomo, e immediatamente vien chiamata *Alma*; siche si vede, che questa voce *Alma* significa Vergine » [131].

Un altro esempio di citazione del *Sefèr ha-zòhar* si ha nell'annotazione XIX[a] in cui lo Jona prova la dottrina anselmiana della trasmissione del peccato originale (secondo la quale l'umanità ha peccato *seminaliter* in Adamo) con un passo dello *Zòhar*. « Riferiscono in diuersi luoghi i Rabbini per tradizioni antiche, che da Adamo, & Eua è proceduto nel genere humano vna immondezza, che essi chiamano, *immondezza del Serpente*, (e noi la domandamo peccato originale) perche egli ne fu cagione, quando ingannò Eua nel Paradiso terrestre, con fargli mangiare il pomo vietato, come si legge nel Zohar, Parascià: *E sentì Itrò*, nel Esodo cap. 18. *Quando stette Israel colà nel monte Sinai, all'hora fù tagliata, cioè leuata via l'immondezza del Serpente, ma perche peccò con fare il Vitello, tornò nel suo luogo.* Dalche si vede con chiarezza, che ancor essi hanno confessato, che il peccato di Adamo si transfuse in tutti li suoi figlioli, se bene errano con dire, che si leuasse nel dar della legge » [132].

Nel 1661 venne divulgata (vedi Appendice II) un'anonima *Nota d'alcuni errori della Traduttione Hebraica nel Testo della Dottrina Christiana e nelle Annotazioni aggionte dell'Autore di quella* e il Bartolocci (cui si doveva l'approvazione di quella) si sentì sollecitato a prenderne le difese con uno scritto. Dal canto suo, lo Jona redasse alcune note in cui ribattevano le critiche che gli erano state mosse [133].

La traduzione ebraica dei quattro vangeli, *'arba'ah 'abnehagilionim... Quatuor evangelia Novi Testamenti ex latino in Hebraicum sermonem versa*, dedicata a Clemente XI, venne pubblicata nel 1688 [134]. Nella cennata premessa *Al lettore*

---

131 *Ibid.*, p. 9.

132 *Ibid.*, p. לז.

133 *Note sopra la translatione della Dottrina Christiana in lingua Ebrea di Gio: Battista Iona fatte dal medesimo per maggior intelligenza di quella* [in fine] In Roma, Per il Varese. MDCLXIV con licenza de' Superiori (di pp. 8 senza frontespizio; approvazioni del Ciantes e del Bartolocci ambedue in data 5 agosto 1664; *imprimatur* del Maestro dei Sacri Palazzi senza data). Una copia è in *Vat. Lat.* 10897, fogl. 230 *r*-233 *v* della numerazione del ms. Per la risposta del Bartolocci: *Bibl. Magna Rabb.*, cit., III, p. 51; *Vat. Lat.* 10897, fogl. 12 *r*-160 *r* (autografo) e *Vat. Lat.* 7150, fogl. 1 *r*-45 *v*. Vedi, *infra*, Appendice II.

134 ארבעה אבניהגיליונים מהתורה החדשה אשר נעתקו מלישון רומי ללשון עברי עליד עליד יוחנן הטובל יונה : *Quattuor evangelia Novi Testamenti. Ex latino in Hebraicum Sermonem versa ab* IOANNE BAPTISTA IONA... [vignetta]... Romae, Typis S.C. Prop. Fidei, Anno MDCLXVIII. In proposito: R. SIMON, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, Rotterdam 1690, pp. 233-235; W. FABER, *Zwei Übersetzer des Neuen Testaments* (*Domenico Gerosolimitano und Giovanni Battista Jona*), in *Saat auf Hoffnung* 15 (1888) pp. 33-38 (sulla versione di Domenico Gerosolimitano, G. SACERDOTE, *Codici*, cit., pp. 178-180); J. CARMIGNAC, *Hebrew Translations of the Lord's Prayer: an historical Survey* in *Biblical and Near Eastern Studies, Essays in Honor of W. Sandford La Sor*, edited by G.A. TUTTLE,

della traduzione del catechismo, lo Jona precisava di aver tradotto anche gli *Atti degli Apostoli* e due epistole paoline e di attendere allora alla traduzione del resto del *Nuovo Testamento*, ma questa seconda parte del lavoro non ha mai visto la luce. Parimenti inedite sono rimaste talune note polemiche cui lo Jona fa ugualmente cenno: « Vi sono appresso li Quattro Euangelij, tradotti dalla Vulgata in lingua pura Hebraica per ordine della S. Congregatione de propaganda Fide, con le risposte all'obiettioni fatte contro l'Euangelio di S. Matteo da un tal Rabbino di Posnania detto Chaijm Ciprùt in un suo libro intitolato *Euen bochen*, cioè Pietra di Paragone »[135]. Si tratta, quasi certamente, dello scritto, redatto in Spagna da Šem Tob ben Yiṣḥaq ibn Šaprut nel 1375, che è un dialogo tra un « unitario » (*ḥammeyaḥed*) e un « trinitario » (*ḥammešaleš*) e (nel ms. derossiano 760) consta di 16 sezioni di cui la XIII[a] è sul vangelo di *Matteo*[136].

Per quanto riguarda gli altri suoi lavori innanzi tutto va ricordata la *Disputa contro gli Ebrei* redatta durante il suo soggiorno a Pisa (1634-1638): venuta in possesso di Antonio Magliabechi ed entrata nella sua collezione di mss., è ora conservata nella Biblioteca Nazionale di Firenze (Fondo Nazionale, II, II, 413). Gli scritti rimasti inediti sono elencati dal Bartolocci: « 7 Scripsit *Dictionarium Rabbinicum & Chaldaicum*. Est etiam msc. 8 Scripsit *Mercurium linguae Hebraicae* ad modum Mercurij Latini & Italici. Est msc. 9 Scripsit Tractatulum super Sanctissimum Nomen IESV, quem nuncupauit *Gloria Dei*. Et tandem — 10 Incaepit scribere Catalogum omnium Auctorum Hebraeorum temporum serie seruata, facto initio ab Abrahamo Patriarcha vsque ad praesens sęculum, sed morte praeuentus illum absolvere non potuit. Huius Catalogi aliqua folia mihi communicauerat quae, me impulerunt, vt praesentem Bibliothecam Rabbinicam scriberem, stylo prorsus a suo omnino diuerso: nam Ionas recensebat Auctores secundum tempus quo floruerant; vnde potius dicēdus erat *Hebraeorum Auctorum Chronologia* »[137].

12. Questo atteggiamento moderato e, in certo senso, prudente dello Jona non significa però certo che, durante la seconda metà del XVIII sec., nella polemica

---

Grand Rapids 1978, pp. 18-79: 42-43 e 76 (note). ID., *Traductions hébraïques*, cit., p. XIII, sull'edizione praghese del 1766.

[135] G.B. IONA, *Dottrina*, premessa *Al lettore*, cit. pp. 5 non numer.

[136] G.B. DE ROSSI, *Bibliotheca*, cit., pp. 103-105, n°. 146. La copia che lo Jona aveva sotto mano era quella conservata nella Biblioteca del Collegio dei Neofiti: G. SACERDOTE, *Codici*, cit., p. 172, n°. 17, 2 (vd. anche: G. BARTOLOCCI, *cit.* IV, p. 409; J. BASNAGE, *Histoire*, cit. V, p. 1789; WOLF, *cit.* I, p. 1257) identica a quella posseduta dalla Biblioteca Casanatense, vedi *Cataloghi dei Codici Orientali di alcune Biblioteche d'Italia*... Fasc. VI. *Biblioteca Casanatense di Roma. Codici ebraici* per G. SACERDOTE, Firenze 1897, pp. 477-662: 642-645, n°. 214. Vedi anche: A. MARX, *The Different Versions of Ibn Shaprut's Eben Bohan* in *Studies in Jewish Bibliography and related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus*, New York 1929, pp. 265-270; J. CARMIGNAC, *Hebrew Translations*, cit., p. 24 e p. 72 (note).

[137] G. BARTOLOCCI, *cit.* III, p. 52.

antiebraica, fosse venuto meno il ricorso sia alle speculazioni cabbalistiche, sia alle favole più ingenue e grossolane. Sotto questo profilo vanno presi in considerazione due autori che, tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, caratterizzano bene l'una e l'altra tendenza e ne segnano in certo modo la conclusione: Giuseppe Ciantes e Francesco Carboni.

Giuseppe Maria Ciantes nacque a Roma da nobile famiglia d'origine spagnola nel 1602. Entrato nell'Ordine domenicano, si dette allo studio dell'ebraico acquistando una notevole perizia tanto che, nel 1657, pubblicò a Roma la traduzione ebraica dei primi tre libri della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino. Nel 1626, Urbano VIII lo aveva nominato predicatore degli Ebrei a Roma e, nel 1640, vescovo della Marsica. Nel 1656, il Ciantes rinunciò però al vescovado e si ritirò nel Convento di Santa Maria Sopra Minerva ove morì nel 1670 [138]

Tra il 1667 e il 1668, egli pubblicò due brevi trattati, o, meglio, due *discorsi*, prima in latino, poi in italiano, sulla Trinità e l'incarnazione: *De Sactissima Trinitate ex antiquorum Hebraeorum evidenter comprobata* (Romae 1667); *Della Santissima Trinità, evidentemente provata da i Testimonij de gli Antichi Ebrei* (Roma 1668); *De Sanctissima Christi incarnatione, contra Judaeos* (Romae 1668); *Della incarnatione del Verbo Divino* (Roma 1668) [139]. Circostanza

---

[138] Sul Ciantes: *Sacrum Theatrum Dominicanorum. Concinnatum a P. Mag.* F. VINCENTIO MARIA FONTANA... Romae M. DC. LXVI, p. 227a-227b; *Il Giornale de Letterati D.* [*i*] F.[RANCESCO] N.[AZARIO], in Roma, per Nicolò Angelo Tinassi M.DC.LXVIII, pp. 6-7 (*Trinità*) e pp. 101-102 (*Incarnazione*: «Con queste intelligenze, le quali chiamano *Sefira* dicono, Iddio congiungersi strettamente: dal che appare, non essere appresso di loro impossibile, l'unirsi l'infinito al finito, e l'immutabile à una natura, che soggiace alle mutazioni»); p. 171 (traduzione francese); G. BARTOLOCCI, *cit.* II, p. 860; *Bibliotheca Romana seu romanorum scriptorum centuriae aucthore* PROSPERO MANDOSI *nobili romano...*, Romae M. DC. LXXXII, centuria III, n°. 86, pp. 196-198 (con l'epitaffio della tomba nella chiesa di Santa Sabina); *Italia Sacra sive de episcopis Italiae... auctore* FERD. UGHELLIO... VII, editio secunda aucta et emendata... Venetiis MDCCXXI, pp. 521-522, n°. 55 (con indicazione di inediti); QUETIF-ECHARD, cit., II, pp. 634-635; FABRICIUS, *cit.* pp. 602-603; H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte*, cit. II, p. 287; M.H. LAURENT in *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccl.* XII (1953) p. 820; A. ZUCCHI, *Roma domenicana*, I, Firenze 1938, p. 119. Manca nel *Diz. Biogr. Ital.*

[139] *De Sanctissima Trinitate. Ex antiquorum Hebraeorum testimonijs euidenter comprobata. Discursus* IOSEPHI CIANTES ROMANI *Episcopi Marsicensis. Dicatus Reverendissimo Patri Hyacintho Libello Sacri Apostolici Palatij Magistro* [fregio]. Romae, Typis Varesij. MDCLXVII. Superiorum Permissu (di pp. 10 + 46; *imprimatur* senza data; Authoritates, pp. 69-75, con un *carmen hebraicum* di G.B. Jona); *De Sanctissima incarnatione. Clarissimis Hebraeorum Doctrinis ab eorumdem argumentorum oppositionibus euidenter defensa. Discursus* IOSEPHI CIANTES *episcopi Marsicensis dicatus Reverendiss.mo Patri, ac Domino Hyacinto Libello Sacri Apostolici Palatij Magistro* [fregio]. Romae, MDCLXVIII. Ex Typographia Nicolai Angeli Tinassij. Superiorum Permissu (di pp. 12 + 140 + 2; *imprimatur* senza data); *Della Santissima Trinità euidentemente prouata da i Testimonij de gli Antichi Ebrei. Discorso di Monsignor* GIOSEFFO CIANTES *Vescovo di Marsico dedicato al Reverendissimo Padre Il Padre Giacinto Libelli Maestro del Sacro Palazzo Apostolico* [fregio]. In Roma, per il Varese. MDCLXVIII. Con licenza de' Superiori (di pp. 10 + 64; *imprimatur* senza data; Autorità, 57-64); *Della incarnazione del verbo divino euiden-*

abbastanza singolare, nel 1668, venne stampata, sempre a Roma, una traduzione francese di ambedue le opere [140].

Il Ciantes è evidentemente un entusiasta delle speculazioni cabbalistiche nelle quali trova l'esatto corrispondente delle speculazioni teologiche cristiane sulla Trinità e l'incarnazione. Abbastanza singolarmente, alla sua traduzione ebraica della *Summa contra Gentiles* (pubblicata, come si è detto, nel 1657) [141] era premesso un *Iudicium* di Giovanni Caramuel Lobkowitz (1606-1682) [142] che (in area cattolica, s'intende) è uno dei più duri e sistematici attacchi alle speculazioni cabbalistiche proprio nella formulazione che (come vedremo) il Ciantes ha presente nelle sue due opere. Il Caramuel (che ha di mira soprattutto la dottrina dell'inconoscibilità di Dio) condanna tali speculazioni non soltanto come empie, ma anche e soprattutto come assurde. « Ergo videant Rabbini, si veritatem amant, ad quem magnas, et manifestas impietates, & absurditates eos haec קבלה, Cabala, seu Theologia Sublimis, & Secreta reducat. Qui enim aut absurdius aut indignius homine rationali, quam asserere *Deum non esse Deum*, & tamen hoc ex Rabbinorum male pexis sententijs euidenter deducitur » [143].

Nei due *discorsi* del Ciantes, la polemica non è evidentemente assente, ma essa è decisamente respinta in secondo piano coma appare già dai titoli dei quattro capitoli di cui si compone il primo di essi: *Come gli antichi Rabini Ebrei abbiano creduto Tre cose in Dio*; *Nel quale si dichiara, che secondo la sentenza degli Ebrei, fra queste Tre Luci vi è processione e che vna procede dall'altra; Che la distinzione che hanno fra loro le Tre Luci Eccelse, sia reale; Che le Tre Luci siano una cosa stessa, con l'Essenda divina.* La sua conclusione (diametralmente opposta a quella di Caramuel) è che « questa Dottrina Rabinica [la dottrina delle *sefirot* e dell' *'en sōf*] mirabilmente serue per confermare la verità della Santissi-

---

temente difesa dalle opposizioni degli Ebrei colle dattrine medesime de loro maggiori Teologi. Discorso di GIOSEFFO CIANTES, *vescovo di Marsico. Dedicato al Reverendissimo Padre Il P. Giacinto Libelli, Maestro del Sagro Palazzo* [fregio]. In Roma, per Nicol'Angelo Tinassi, 1668. Con licenza de Superiori (di pp 8 + 118 + 12; *imprimatur* senza data).

140 *Les deux mistères de la Trinité et de l'incarnation Euidemment prouuès contre les Hebreux, par la Doctrine mesme de leurs plus grands Theologiens. Traduit de l'Italien de Messire* IOSEPH DE CIANTES. *Euesque de Marsique. Par* MONSIEUR DU MOTHIER. *Et dediè au tres Reuerend Pere Hyacinthe Libelli, maistre du sacré palais apost.* [fregio]. A Rome, chez Philippe Maria Mancini 1668. Auec permission des Superieurs (di pagg. 160; *imprimatur* senza data).

141 *Summa Divi* THOMAE *aqvinatis ordinis praedicatorum contra gentiles, quam hebraice eloquitur* IOSEPHUS CIANTES ROMANUS *Episcopus Marsicensis ex eodem Ordine adsumptus...* (ebraico che si omette) .. *Sanctissimo Domino Nostro Alexandro Septimo. Pont. Max. Dicata* ... (ebraico che si omette)... Anno MDCLVII. Romae. Ex Typographia Iacobi Phaei Andreae Filii. Superiorum Permissu.

142 Sul Caramuel: D. PASTINE, *J. Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, Firenze 1975; W. OECHSLIN in *Diz. Biogr. Ital.*, XIX (1976), pp. 621-626 con altra bibliogr.

143 *Reuerendissimi Domini* IOANNIS CARAMUEL... *Iudicium* in *Summa Divi Thomae*, pp. 1-44, per la cit., p. 25 ab. Vedi: FABRICIUS, *cit.* p. 599 e P. VULLIAUD, *La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine*, I, Paris 1923, pp. 479-486.

ma Trinità »[144]. Ma lo scritto più significativo e, a suo modo, interessante è senza altro quello sull'incarnazione. Fin dall'inizio, l'interesse per la cabbala da parte dei cristiani si era basato essenzialmente sul fatto che, attraverso di essa, era sembrato possibile spiegare il più impenetrabile dei misteri cristiani, appunto quello della Trinità. L'incarnazione non era certamente rimasta fuori da queste speculazioni, ma nessuno — almeno a mia conoscenza — aveva mai stabilito prima di allora un parallelo tra « insefirazione » e incarnazione. Ciò che in queste pagine attrae sopratutto l'attenzione è lo sforzo di tradurre le speculazioni cabbalistiche in termini di teologia cristiana. « Queste autorità bastano a dar ad intendere ad ognuno in qual modo, secondo l'ebraiche dottrine, si vnisca Dio con la Sefirà, acciò che possa per mezzo di esse operare ad extra, & esimersi dalle imperfezioni, che sogliono accompagnare le operazioni, e gli operanti ». « Dite, o voi, Ebrei che leggerete, a tutti i Rabbini della sinagoga, che quella medesima similitudine, della quale essi, e voi vi seruite, per dichiarare l'intima vnione che ha Iddio con la sefirà, & il modo che ha il medesimo di operare per mezo di quelle, e di liberarsi dell'imperfezionj, quella medesima seue à cristiani per dichiarare il misterio della Incarnazione »[145].

La parte centrale del libro è il cap. V: *Che gli Ebrei ponghino l'insefirazione come i Christiani pongono l'Incarnazione.* Gli Ebrei, rifiutando di ammettere la possibilità dell'incarnazione non solo errano « contro la ragione naturale », ma, altresì, contro la loro stessa fede. Il Ciantes dipende qui non tanto dal *Sefèr ha-zòhar*, quanto, piuttosto, dalle speculazioni di taluni cabbalisti che, come, ad esempio, Mosè Cordovero nel suo *Pardes Rimmonim,* « Il giardino dei melograni » (seconda metà del XVI sec.), avevano riconnesso con l'uomo il mondo delle *sefirot*, nel senso che esso può essere reso visibile sotto forma umana, essendo stato l'uomo creato ad immagine di Dio. Di conseguenza, il rapporto tra la divinità in sé (ciò che Isacco il Cieco aveva denominato *'en sōf*, « in-finito ») e le sue qualità mistiche, cioè le *sefirot*, è paragonato al rapporto tra il corpo e l'anima, senza che, però, come in questo caso, vi sia contraddizione tra un elemento materiale ed uno spirituale[146]. Questi sia pur rapidissimi cenni dovreb-

---

144 G. Ciantes, *Trinità,* cit., p. 2.

145 Id. *Incarnazione,* cit., pp. 19 e 37-38.

146 G.G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen,* Zürich 1957, pp. 227 ss.; 243 ss. Id., in *Encycl. Jud.* X (1971), pp. 489-653: 545-546. Si veda: *Alcorani textus universus... descriptus... ac... in latinum translatus auctore* Ludovico Marraccio. Patavii, M. DC. XCVIII, *Prodromus ad Refut. Alcor.,* Pars III, *caput nonum: Ex veterum Hebraeorum doctrina, Sanctissimae Trinitatis Mysterium comprobatur,* pp. 26-29. Il Marracci applica poi il medesimo tipo d'interpretazione agli stessi autori arabi, *ibid., caput decimum: Ex Mohumentanorum principiis probatur Sanctissimae Trinitis Mysterium,* pp. 29-32. In *L'Ebreo preso per le buone o vero discorsi familiari, et amichevoli fatti con i Rabbini di Roma intorno al Messia opera postuma del* P. Lodovico Marracci. *Chier. Reg. della Religione della Madre di Dio, già confessore della S.M. d'Innocenzo XI. dedicato alla Santità di N.S. Papa Clemente XI.* [fregio], in Roma, per gli Eredi del Corbelletti, 1701, con licenza de' Superiori (di pp. 16 + 298 + 2. approvazione del 22 dicembre 1699) il Marracci ripete

bero essere sufficienti a permettere di cogliere, nel suo schema concettuale basilare, il passo chiave di tutto il libro: « L'insefirazione dunque di Dio altro non è, che cominciare Iddio ad essere, e nascere nelle sefirà, gia che ne esse furono ab eterno, ne Dio ab eterno ad esse si unì. Altro, dico non è, che farsi Dio sefirà, farsi Cheter, farsi Cocmà, farsi Binà. Altro non è, che assumere à se nature prodotte non ad effetto di abbassare, & impouerir se, ma d'inalzare, e di arricchire quelle, le quali honora della sua compagnia. Altro non è, che strettamente ad esse vnirsi, ad effetto di fare vn tutto operante, non potendo né Dio operare senza sefirà, né queste senza Dio. Altro finalmente non è, che viuere in esse, perché è vita di esse, essendo principio, e causa d'ogni loro operazione, e non essendo altro la vita, che il principio dell'operare. Questa medesima appunto è la nostra Incarnazione, perché Dio, quando a lui piacque assunse la natura humana nell'vnità del supposto, e si fece huomo; Di esso Dio, e della natura humana si fece un tutto operante, perche Dio viue nella natura [illegible] [147].

Argomenti del genere che, verosimilmente, non avranno convinto né Ebrei né cristiani, hanno, purtuttavia, una certa qual dignità concettuale e i due libri del Ciantes si distinguono nettamente, proprio sotto questo profilo, da quelli, di pochi anni posteriori, di un Francesco Carboni, del quale sappiamo soltanto che era « cittadino veneto ». Nel 1672, costui pubblicò a Venezia un libro dal titolo *Flagellum Hebraeorum super Iudaicam perfidiam* che sarà ristampato nel 1677; due anni più tardi comparve un suo nuovo libro, questa volta in italiano: *Le piaghe dell'hebraismo scoperte nuovamente... col lume delle... Dottrine di Antichi Scrittori Cattolici, Hebrei e Gentili...* (Venezia 1674 e 1677) dedicato al cardinal Sigismondo Chigi [148]. Gli « antichi scrittori » sono quelli che già conosciamo; gli argomenti che adopera, quelli dei quali il Vincenti aveva fatto sì copioso uso suscitando anche non poche reazioni. Tra gli altri spicca, debitamente abbellita, la narrazione della certificazione della verginità di Maria dopo il parto, che il Carboni sembra aver tratto dal *De Veritate religionis Christianae, contra Atheos, Iudaeos etc.* di Philippe de Mornay (Anversa 1581).

D'altro canto, se un libro come questo, può essere liquidato facilmente per la totale acrisia con la quale accetta le favole più insulse, va anche osservato come la

---

invece le argomentazioni tradizionali sul tempo della venuta del Messia *etc.* e, nell'ultimo capitolo, pp. 282-298, le « favole » del *Talmùd* riprendendole dal Bartolocci.

147 G. CIANTES, *Incarnatione,* cit., pp. 48-49.

148 *Flagellum Hebraeorum super Iudaicam perfidiam prophetarum iaculis tabefactam a* F. CARBONE... *selectum et tribus libri sic per capita dispositum...* Editio secundae [*sic*]. Venetiis 1677. Typis S. Curti (di pp. 372: non mi è stato accessibile; indicazioni dal cat. del British Mus.); *Le Piaghe dell'hebraismo, scoperte nuovamente da* FRANCESCO CARBONI, *cittadino veneto, col lume delle più pretiose Dottrine di Antichi Scrittori Cattolici, Hebrei, e Gentili, ove risplẽde frà gli horrori dell'Hebraica perfidia la Verità della cattolica fede di Giesu Christo Messia, opera rilevantissima. Fauorita, e difesa dalla pietà dell'Eminentiss., e reverendiss. signor Sigismondo Chigi, cardinale di santa chiesa, degnissimo legato in Ferrara* [vignetta], in Venetia, appresso Steffano Curti, 1677. Con licenza de' Superiori, e Priuileggio. Editum suptibus Auctoris (di pp. 432).

valutazione complessiva del « giudaismo » che da esso si ricava, non è poi radicalmente differente da quella che si ricava dalla più importante e significativa opera che la cultura ecclesiastica italiana del XVII secolo abbia saputo esprimere: la *Bibliotheca Magna Rabbinica* di Giulio Bartolocci [149].

13. Il carattere bio-bibliografico della *Bibliotheca Magna Rabbinica* ed anche la sua imponente mole, rendono difficile di cogliere agevolmente un tratto che ne caratterizzi sinteticamente l'impostazione di fondo, purtuttavia, fermando l'attenzione su taluni punti non è impossibile cogliere le caratteristiche del libro sotto l'aspetto che qui ci interessa. Il Bartolocci non è certo sprovvisto di senso critico che non gli permette di accettare favole o falsi tradizionalmente accreditati: è il caso del famoso « Rabbenu Haccados », testimone, come si è visto, tante volte invocato della verità della fede cristiana.

Per comprendere bene le argomentazioni del Bartolocci, non sarà inutile premettere alcune precisazioni. Negli ultimi anni della propria vita, un ebreo aragonese, nato intorno al 1405 e morto dopo il 1486, la cui conversione era stata molto tardiva, Pablo de Heredia [150], pretese di aver tradotto dall'ebraico in latino una lettera che Rabbi Nehunia ben ha-Kanah di Emmanus (seconda metà del I sec. d.C.), un allievo, forse, di Yoḥanan ben Zakkai e maestro di Rabbi Yisma'el, avrebbe scritto al proprio figlio Rabbi Ha-Kanah. La lettera, denominata *'iggeret hassodot,* « Lettera dei segreti » (stampata in un prezioso incunabulo composto di 41 carte non numerate senza alcuna indicazione né di luogo, né di anno, ma

---

[149] Sul Bartolocci: *Bibliotheca Scriptorum ordinis cistercensis, opera et studio R.D.* Caroli de Visch... editio secunda... Coloniae Agrippinae M. DC. LVI, p. 236; *Acta Eruditorum Lips.* 1686, pp. 588-600 e *Suppl.* II, pp. 297-303; C. Jos. Morozzo, *Cistercii reflorescentis chronologica historia,* Augustae Taurinorum 1690, p. 123; *Della Biblioteca Volante di* Giovanni Cinelli Calvoli *patrizio fiorentino...* Scanzia VIII, Parma 1692, p. 75 (il B. ha omesso di segnalare una laude di Leone Ebreo per l'incoronazione di Gregorio XIII); Imbonati, *cit.* pp. 139-149, n°. 528; G. Mazzucchelli, *cit.,* II, 1, p. 468-69; Wolf, *cit.* I, pp. 6-9; J. Le Clerc, *Bibliothèque Ancienne et Moderne,* XVI, 2, Amsterdam MDCCXXI, p. 323 (accenno al B. nel contesto della recensione al I vol. della *Bibliotheca Hebraea* del Wolf); *Biographie Univ.* III, p. 461; *Nouvelle Biographie Univ.* IV, pp. 646-647; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana,* Berolini 1852-1860, pp. 771-772, n°. 4496; *Bibliotheca Bibliographica... bearb. von* Julius Petzholdt, Leipzig 1866, p. 429; H. Vogelstein-P. Rieger, *Geschichte,* cit. II, p. 288; M. Steinschneider, in *Zeitsch. für Hebr. Bibl.* VII (1897) p. 51, n°. 99; J. Olivieri in *Dictionn. de la Bible* I (1891-94) pp. 1474-1475; M. Raisin in *Jew. Enc.* II (1902) pp. 547-548; S. Le Grelle, *Codices Urbinates Latini* III, Romae 1921, p. IX*; U. Cassuto in *Enc. Jud.* III (1929) pp. 1102-1103; J.M. Canivez in *Dict. d'Hist. et Géogr. Eccl.* VI (1932) pp. 1050-1051; U. Cassuto, *Manoscritti ebraici,* cit., pp. 3-5; C. Roth, *Italy,* cit., p. 394; G. Levi Della Vida, *Ricerche,* cit., p. 397, nota 2; A. Milano, *Italia,* cit., p. 681; G. Garbini in *Diz. Biogr. Ital.* VI (1964) pp. 669-670.

[150] Su Pablo de Heredia: G. Scholem, *Débuts,* cit., pp. 31-39; F. Secret, *Kabbalistes,* cit. *passim, ad indicem,* Id., *Zôhar,* cit., pp. 11, 14, 16; Id., *Le Débuts du Kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance,* in *Sefarad* 17 (1957) pp. 36-48; Id., *L'Ensis Pauli de Paulus de Heredia,* in *Sefarad* 26 (1966) pp. 79-102 e pp. 253-271.

probabilmente stampato a Roma nel 1487 da Eucherius Silber [151]) che sarebbe stata scritta da R. Nehumia per far conoscere al proprio figlio il contenuto di un'opera sull'avvento del messia dal titolo *Gālē' rāzayiā'*, « Colui che rivela i segreti » (*Dan.*, 2.47 detto di Dio), è costituita da otto domande che « Antoninus Consul Urbis Romae » avrebbe rivolto a Yebudah ha-Nasi (il redattore della *Mišnàh*, colui che, tradizionalmente, aveva ricevuto l'appellativo di « il nostro santo Rabbino », appunto Rabbenu Hakkadoš) e dalle risposte di quest'ultimo. « Et in dauid nr̄o rege & cum eis decidat decreui colligare particulas nōnulloR/ dictoR/ secretorūq3 profundorū ex eis quae repperi in eoipso libro galerazaya super quibusdā petitōnibus quas Antoninus cōsul urbis Rhomae petiit a Rabbeno hacchados. Ex quibus epistolā confaeci: eāq; Nigghereth bazodoth: hoc est epistolā secretoR/ [illegible] » [152]. Per dirla col Galatino, « Rabbenu Haccados », « cuncta Domini nostri Iesu Christi mysteria aperuit, vt non futura praedixisse, sed res gestas tamquam Euangelista narrasse, videatur » [153]. Ogni risposta di « Rabbenu Haccados » contiene una postilla del « traduttore » e il libro si conclude con una lettera di Ha-Kanab, dalla quale si apprende che egli ba tratto le debite conclusioni dagli insegnamenti paterni: « Ego haccana sum unus ex illis q̣ credunt in eum: meq3 aquis sanctissimis ablui: eiusq3 uiis rectis incedo ».

La *Lettera* di R. Nehuniah è stata citata e plagiata ampiamente; l'autorità di « Rabbenu haccados » spessissimo invocata. Il Rodriguez de Castro, ad esempio, nella sua *Bibliotheca española* [154] la descrive ampiamente senza (almeno apparentemente) avanzare dubbi sulla sua autenticità. Il Bartolocci dà una ineccepibile dimostrazione della falsità dello scritto basandosi esclusivamente sulle sue aporie cronologiche interne. Il passo merita di essere letto per intero. « Porro ea, quae de R. Nechuniàh ben Hakannah in hoc loco dicuntur, non facile aptari possunt ijs quę de Rabbenu Haccadosc, & de Antonio Consule, seu Imperatore pariter idem afferuntur: nam Rabbenu Hakkadosc longe post natiuitatem Domini natus est, anno videlicet Christi 120. vt supra probaui Parte III. pag. 74. Non potuit igitur Antoninus Imperator interrogare Rabbenu Hakkadosc qui nondum natus erat. At regeres: duo fuerunt Rabbenu Hakkadosc, vnus ante natiuitatem Christi, alius post eius aduentum, vt admittunt ex Doctoribus Hebraeis nonnulli, & notaui Parte III. pagina 774. sed bunc Rabbenu Hakkadosc seniorem dicitur confabulatum fuisse R. Akibba ibidem, & quaestiones ab Antonino sibi propositas respon-

---

[151] Incunabulo di 41 fogli non numerati di cui i primi due e l'ultimo bianchi di 25 righe; *incipit*: « ILLVSTRISSIMO AC SAPIENTISSIMO DOMINO. D. ENIGO DE MENDOCZA COMITI TENDILIAE LEGATO Sacre Maiestatis regis Hispaniae Paulus de Heredia salutem perpetuamq3 foelicitatem. Ex oībus mortalibus quouis genere... » *explicit*: « ... qui audit uerba nostri Messiae & credit in eū. Amen. Registrum... ». Per la data: F. SECRET, *Pico della Mirandola* (*supra*, nota 21), p. 33.

[152] [*'iggeret hassadot*], 5*v*.

[153] P. GALATINO, *De veritate*, cit., p. 8.

[154] *Biblioteca Española. Tomo primero que contiene la noticia de los escritores Rabinos españoles desde la epoca conocida de su literatura hasta el presente. Su autor* D. JOSEPH RODRIGUEZ DE CASTRO... en Madrid... Año MDCCLXXXI, pp. 363-365.

disse & resoluisse, quas in ordinem digessit noster Nehuniah Ben Hakannah cum esset aetatis 75. annorum, et ante natiuitatem Christi an. 50. Cum ergo Akkiba obierit anno quo natus est Rabbenu Hakkadosc, vt ibidem dicit, hoc est Christi 120. anno: si huiuscemodi ratio temporis esset admittenda, necessario replicandus esset non solum Rabbenu Hakkadosc, sed & Rabbì Akibba, & Antoninus tribuenda foret, nempe 125. ad minus annorũ, & sic Christum vidisset, quod tamen absque miraculo fieri non potuisse quisque existimabit. Et propter eandem causam redditur suspecta Historia baptizati filij sui Hakannah, vt dicitur in fine Epistolae. Verum de ea mox. Igitur concluditur hanc historiam de Nehuniah esse apocrypham, & nullius auctoritatis »[155].

In varie occasioni, il Bartolocci esprime senza equivoco la sua posizione sia nei confronti della cabbala, sia nei confronti del *Talmùd*. A proposito della prima, ad esempio, nella voce *Abraham, patriarca*, a proposito del *Sefèr yesirāh* (che, tradizionalmente, gli era attribuito), dice che da esso « quotquot de Kabala scripserunt, tanquam ex turbido funte biberunt »[156]; a proposito del *Sefèr ha-Zòhar*, dimostrando che il suo presunto autore, R. Simeon ben Yohai, non può essere vissuto prima di Cristo, sottrae ai fautori della cabbala cristiana uno dei principali argomenti: citando il passo della *Bibliotheca sancta* di Sisto Senese in cui questi narrava (come si è già ricordato) di aver salvato il libro dalle mani dei soldati spagnoli perché anteriore alla nascita del Cristo, nega radicalmente ogni legittimità alla distinzione (fatta valere anche da altri) tra una cabbala positiva ed una cabbala negativa[157].

L'acume critico del Bartolocci ha, comunque, i suoi limiti: a proposito di un trattato cabbalistico sulle vocali contenuto in un ms. della Biblioteca Vaticana, non vede la ragione di dubitare della sua attribuzione a R. Simeon ben Yohai, non ritenendo probanti le argomentazioni di Elia Levita secondo il quale la vocalizzazione sarebbe stata apposta al testo dai dottori della scuola di Tiberiade, posteriore al pericolo in cui visse R. Simeon ben Yohai. Al problema dell'antichità delle vocali aveva dedicato tutta una dissertazione nel primo volume dell'opera che gli valse le più taglienti ironie da parte di Richard Simon. « En un mot Bartoloccio ne fait paroitre d'autre érudition, que celle qu'il a puisée des Rabbins sans aucun choix. Je doute même qu'il les ait lûs dans leur source. Il se peut faire qu'il ne soit que le copiste d'un Juif converti qui étoit son Collegue. L'un & l'autre enseignant la langue Hebraïque dans le College de la Sapience: & c'est apparemment ce qui fait, qu'il y a si peu de Critique dans cet Ouvrage, parce qu'il y a tres-peu de Jufs qui y soient exercez. La plûpart préferent les mysteres de la cabbale & des allegories aux veritables interpretations: cet esprit regne dans toute cette Bibliotheque Rabbinique... »[158].

---

155 G. Bartolocci, *cit.*, pp. IV, 247-248.
156 Id., I, p. 15.
157 Id., IV, p. 417.
158 Id., I, pp. 141-165; R. Simon, *Bibliothèque critique*, I, Paris 1708, pp. 369-378,

Ma l'accettazione di concezioni tradizionali non si limita certo al solo problema dell'antichità delle vocali: la sua valutazione del *Talmùd*, quindi del « giudaismo » nella sua ormai definitiva contrapposizione al « mosaismo » è pienamente nella tradizione e, quindi, radicalmente negativa.

Il terzo volume della *Bibliotheca Magna Rabbinica* contiene una dissertazione di più di trecento pagine nella quale vengono elencati gli *errori* del *Talmùd* [159]. Taluni dei commenti che accompagnano pittoresche espressioni del folklore haggadico sono molto significative ed importanti per comprendere come il Bartolocci valutasse le ragioni di tale depravazione intellettuale. « Omnia intelligibilia putant Iudaei materialiter facta, & ob id in graues errores incidunt; vt hic dum credunt Mosem ascendisse corporaliter in caelum, & Legem repositam in gaza Dei antequam mundus crearetur per 974. aetates fuisse » [160]. Dopo aver citato e tradotto un passo della leggenda di Yĕhošua ben Lewi, non può trattenersi dallo scrivere: « O insana Iudaeorum deliria! Qui vos fascinauit non obedire veritati? Somniastisne vnquam has fabulas, quarum falsitas est luce meridiana clarior; ad quarum confutationem solus rationis vsus sufficiat? » [161]. Eppure, dopo aver così violentemente stigmatizzato i « ficta Iudaeorum miracula », enumera per pagine e pagine la serie degli avvenimenti miracolosi occorsi quando gli Ebrei tentavano di occultare i corpi dei bambini cristiani uccisi o profanavano le ostie consacrate: la terra che copre il cadavere si solleva ovvero una luce improvvisa illumina il recesso in cui esso è nascosto; il sangue non cessa di sgorgare dall'ostia profanata finché il crimine non è stato scoperto, sì che i colpevoli di simili empietà ricevano il giusto e tremendo castigo [162]. Questo, si dirà, rientra nella normale prospettiva concettuale dell'uomo di fede, per il quale il miracolo dell'avversario è sempre e soltanto impostura, ma qui vi è, indubbiamente, qualcosa di più. Oltre i miracoli che denunciano i crimini, sono i crimini stessi che vengono ossessivamente elencati, né il minimo dubbio sembra sfiorare il Bartolocci sull'attendibilità o meno del fatto criminoso in sé.

Evidentemente, per coloro che avevano definitivamente rifiutato la legittimità delle speculazioni cabbalistiche, l'unica possibile luce di verità che poteva accendersi nelle menti degli Ebrei era irreparabilmente spenta. A pochi anni di distanza, mentre il Ciantes ritiene ancora gli Ebrei capaci di sublimi speculazioni teologiche, il Bartolocci — che pure non ha certo la rozza volgarità di un Vincenti — li considera incapaci di sollevarsi realmente dalla sfera materiale a quella spirituale. È abbastanza singolare, comunque, che il Bartolocci facesse carico agli Ebrei di credere che Mosè « ascendisse corporaliter in caelum », dal momento che concezioni del genere non erano certo estranee al cristianesimo

---

per la cit. p. 376. Si veda anche: *Bibliothèque Italique ou Histoire littéraire de l'Italie. May, Juin, Juillet, Août*, 1730. Tome huitième, A Genève, MDCCXXX, p. 149.

159 Id., III, pp. 359-663.

160 Id., III, p. 386.

161 Id., IV, p. 414.

162 Id., II, pp. 696-775.

stesso. Comunque sia, il graduale declino della cabbala cristiana e la sempre crescente diffidenza verso questo tipo di speculazione, fu indubbiamente uno dei fattori più importanti nel mutare dell'atteggiamento nei confronti degli Ebrei tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo: l'Ebreo non è più colui che conosce la verità e perfidamente la nasconde, ma l'ottuso ripetitore di cerimonie assurde e grottesche, dedito all'usura, se non ad atti infinitamente più infami. In ogni caso, è del tutto incapace di operare qualsiasi atto che possa, in un modo o nell'altro, considerarsi come positivo.

14. Questo mutato atteggiamento si riflette in maniera molto evidente in una delle più significative opere dovute alla penna di un Ebreo convertito e redatte nell'ambito della Congregazione *de Propaganda Fide* per la conversione degli Ebrei e l'educazione religiosa dei neofiti, *Derek 'emunāh*, *Via della Fede mostrata agli Ebrei*, di Giulio Morosini, pubblicata a Roma pei tipi della tipografia della Congregazione *de Propaganda Fide* nel 1683 [163].

L'autore, Samuel Naḥmias ben David ben Yiṣḥaq prima della conversione, era nato nel 1612 a Salonicco da una ricca famiglia di mercanti originaria di Toledo. Da Salonicco, la sua famiglia si era trasferita a Venezia, ove Samuel fu allievo di Leon da Modena. Le circostanze della sua conversione, che egli narra con un certo garbo e vivacità nella *Premessa agli Ebrei* della sua opera, non trascurando di sottolineare i vantaggi tratti dall'aver abbracciato la nuova fede, non sono del tutto chiare. Egli fu comunque battezzato il 22 novembre 1649 e, trasferitosi a Roma, divenne scrittore di codici ebraici presso la Biblioteca Vaticana, succedendo poi a Giovambattista Jona come lettore di ebraico nel Collegio *de Propaganda Fide*. Morì a Venezia nel 1687 [164].

Nella *Via della Fede*, un'opera dell'ampiezza di ben 1460 pagine, il materiale e il tipo di argomentazioni è quello tradizionale, ma l'attenzione appare ormai decisamente polarizzata su quella che viene chiamata la « contaminazione della

---

[163] דרך אמונה *Via della Fede mostrata a' gli Ebrei da* GIULIO MOROSINI VENETIANO *Scrittor della Biblioteca Vaticana nella Lingua Ebraica, e Lettor della medesima nel Collegio de Propaganda Fide. Divisa in tre parti. Nella Prima si pruoua, che non deuono osseruare la Legge Mosaica, mà quella di Christo, i di cui misterij si stabiliscono. Nella Seconda si mostrano tutte le cerimonie, e riti loro dal nascer sin al morire, per tutto il Calendario, e per quel tutto che pretendono d'osseruare, e si fà veder che son piene di superstitione, e di trasgressione. Nella Terza si palesa, che nè meno osseruano i precetti del Decalogo. Opera non men curiosa, che vtile, principalmente per chi conuersa, ò tratta con gli Ebrei, ò predica loro* [fregio]. In Roma nell'Anno MDCLXXXIII. Nella Stamperia della Sacra Cong. de Prop. Fide. Con licenza de' Superiori (di pp. 34 + 1460 + 240; Approvazione del 18 e del 24 luglio 1683; *imprimatur* senza data).

[164] Sul Morosini: G. BARTOLOCCI, *cit.*, III, pp. 755-756; IV, p. 404, n. 1800; IMBONATI, *cit.*, p. 126; P.S. MEDICI, *Catalogo*, cit., pp. 33-35; G. BASNAGE, *Histoire*, cit. V, p. 2034; WOLF, *cit.*, II p. 1010; III pp. 1126-1128, n. MMCXL; J. FÜRST, *cit.*, II, p. 391; III, p. 8; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 30 (1882) pp. 372-373; ID., *Letteratur*, cit. 43 (1899) pp. 514-515; C. ROTH, *Forced baptism*, cit. (supra, nota 26), p. 122; F. SECRET, *Zôhar*, cit. pp. 33, 99, 120.

legge »; in altre parole, ciò che interessa al Morosini — o, piuttosto, a coloro che gli avevano suggerito, se non « comandato », di comporre quest'opera — non era più tanto di dimostrare agli Ebrei che gli antichi rabbini avevano riconosciuto che Gesù era il messia promesso, quanto, piuttosto, di dimostrare loro come la ritualistica da essi osservata fosse assurda e, in ultima analisi, empia. Ciò è già chiaramente enunciato nella cennata *Premessa agli Ebrei*, ove si legge che « il fine poi principalissimo di questa fatica è stato di scoprire in essa le superstitioni Talmudiche, dalle quali si è grandemente contaminata la legge che voi professate e di spianar tutte le difficoltà, e specialmente le maggiori, che vi trattengono, a passare dalle tenebre delle Sinagoghe così deformate ai lumi sempre inestinguibili della Chiesa di Cristo, e tutto con ragioni cauate o dalla Sacra Scrittura o dall'interpretazione de' uostri antichi Rabbini che furono (così deue credersi, per l'ammirabil concordia, che vi è in loro) diuinamente illuminati per rendere affatto inescusabile la contumacia de' Successori » [165].

La tematica tradizionale non viene quindi del tutto meno, ma di ciò non è certo difficile dare una ragionevole spiegazione: mentre la *Bibliotheca Magna Rabbinica* è un'opera di pura erudizione, la *Via della Fede* è un libro pensato e scritto in vista dell'opera di persuasione svolta nei confronti degli Ebrei; probabilmente, anzi, l'opera deve essere stata pensata sia per la propaganda tra gli Ebrei, sia per l'istruzione dei catecumeni. Di conseguenza, un tipo di argomentazione come quello che mostrava agli Ebrei le verità della fede cristiana evidenti nei loro stessi scritti, non poteva essere abbandonato tanto facilmente. Esso doveva, in effetti, trovare anche una certa qual rispondenza presso coloro cui era diretto, tanto è vero che l'unica risposta polemica ebraica alla *Via della Fede*, di cui si abbia notizia è rivolta proprio contro le argomentazioni sulla Trinità: si tratta del cap. VII dello scritto di Yehošua Segre *'ašàm talùy*, « L'offerta sacrificale per espiare la colpa dell'appeso al crocifisso », contenuto nel ms. derossiano 1271 [166]. Nel libro, le argomentazioni sulla Trinità non sono che la stanca ripetizione di affermazioni ormai del tutto scontate (ripetizione per tre volte del nome di Dio; apparizione dei tre uomini ad Abramo *etc.*) con esclusione, però, di qualsiasi ricorso ad argomenti tratti dalle speculazioni cabbalistiche.

L'interesse del libro è, infatti, come ho detto, altrove. Leggendolo non può certo sfuggire un certo parallelismo tra la *Via della Fede* e la *Synagoga Judaica* di Johannes Buxtorf padre [167]: l'uno e l'altro sono, infatti, una descrizione priva di qualsiasi simpatia delle leggi rituali che regolano la vita degli ebrei sefarditi e italiani nel caso del Morosini, di quelli aškenaziti, nel caso del Buxtorf e, poiché l'autore ha una conoscenza veramente capillare del rituale, il libro rappresenta,

---

165 G. Morosini, *Via della fede*, pp. 20 non num.

166 G.B. De Rossi, *Bibliotheca*, cit., pp. 106-107.

167 Iohonnis Buxtorfi Patris, *Synagoga Judaica. De Judaeorum Fide, Ritibus Cerimoniis... quintâ hac Editione autem revisa... a* Joh. Jacobo Buxtorfio... Basileae., Anno M DCC XII, (1ª ed. tedesca, Basel 1603).

come dice il Roth, una fonte storica « extremely valuable for social life »[168]. Ciò che lo differenzia radicalmente dalla *Synagoga Judaica* è il suo intento pratico: l'opera non vuole istruire, ma convincere e ciò di cui vuol convincere è soprattutto che le cerimonie ebraiche, vuote e grottesche espressioni della superstizione di cui gli Ebrei sono ormai preda, sono state « surrogate » dalle cerimonie della Chiesa, « principalmente dai sacramenti » e, sotto questo riguardo va, fin da ora, posta bene in evidenza la differenza tra quest'opera e i *Riti e costumi degli Ebrei* di Paolo Medici, pubblicato nel 1736 di cui accenneremo più avanti. Mentre il libro di Paolo Medici vuol essere essenzialmente una dimostrazione della falsità e della illegittimità della ritualistica ebraica, qui l'accento è decisamente posto sul fatto che i riti ebraici non hanno più valore in quanto altri riti, quelli della Chiesa, li hanno sostituiti. Di conseguenza, la loro degenerazione trova una spiegazione in questo loro svuotamento che l'avvento del messia ha operato. In altre parole, il momento teologico e il momento pratico o disciplinare rimangono qui ancora strettamente collegati e questa è, probabilmente, un'altra ragione per la quale la tematica tradizionale non viene abbandonata. Se, e fino a che punto, di tale sostituzione, i teologi che avevano commissionato l'opera fossero realmente convinti, è un altro problema. Sta comunque di fatto che, nell'opera del Morosini, noi troviamo applicato all'insieme della ritualistica ebraica quello stesso schema concettuale che la tradizione cristiana aveva applicato prima al *Vecchio Testamento*, poi alla tradizione ebraica ulteriore: il *vero Israele* sono i cristiani, non gli Ebrei.

L'opera è divisa in tre parti, le cui stesse proporzioni indicano senza ombra di dubbio quale sia il suo vero punto focale: su una estensione, come si è detto, di ben 1460 pagine, la prima, *Della cessazione della Legge Mosaica per la venuta del Messia, ch'è Christo Signor nostro, i cui misteri si prouano*, occupa le prime 100; la seconda, *Della cessazione de' Precetti cerimoniali, e giuditiali della Legge Mosaica; ouero delle cerimonie Giudaiche: per le trasgressioni, superstizioni, & empietà de gli Ebrei; e per la surrogazione delle cerimonie della Religione Christiana principalmente dei Sacramenti, alcuni dei quali si prouvano*, va da p. 101 a p. 1210; mentre la terza, *Dei Precetti del Decalogo trasgrediti, e contaminati da gli Ebrei con le loro empietà, e superstitioni,* va da p. 1211 alla fine.

Al *Talmùd* sono riservate le accuse più pesanti: « Ancorché in tutti i capitoli precedēti, doue s'è trattato di tutte le varie cerimonie Giudaiche, habbia per mero zelo dell'honor di Dio rinfacciato a gli Ebrei la trasgressione della Legge di Dio, l'empietà loro, e l'abbominevole superstitione de' medesimi, non resto però sodisfatto, se non discuopro l'origine di tanta maluagità, con mostrar, che venendo tutte, anche quelle che s'ordinano nella Scrittura, da vna fontana empia, sporca, fetente, & abbominevole, qual'è il Talmud, non può esser cosa, che non si sporchi, e non si contamini »[169]. La cabbala, dal canto suo, è più che altro lasciata cadere

---

[168] C. Roth, *History of the Jews in Venice*, New York 1975, p. 372 (1ª ed. 1930).
[169] G. Morosini, *Via della fede*, cit., p. 1130.

nei suoi reali aspetti speculativi e ridotta, piuttosto, alla sola *gematria,* « vtilissima, quando tanto numero importa una parola con sue lettere quanto un'altra con altre: e noi ne abbiamo dato esempi nella presente Opera quasi che altra cabala non vi fosse » [170]. Il Morosini dedica, infatti, quasi tre pagine al « mistero » della *mem* chiusa di *lĕmarbeh* di *Isa.*, 9.6: secondo la sua opinione, l'anomalia non starebbe a significare la verginità di Maria (un'opinione che abbiamo già avuto occasione di citare), bensì il valore numerico della lettera (600) starebbe ad indicare (con un calcolo quanto mai complicato) gli anni trascorsi dal momento in cui la profezia venne pronunziata a quello della nascita di Gesù [171].

Dello stesso schema concettuale sono espressione due opere comparse tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo: *La sinagoga disingannata,* del gesuita Pietro Pinamonti, (Bologna 1694 e 1754) e *Luce meridiana, ovvero verità evangelica suelata a gl'hebrei* di Giovambattista Morsano, (Venezia 1700) [172].

L'opera del Pinamonti (1632-1703) [173], ha avuto una certa diffusione ed è uno degli scritti che più spesso vengono ricordati come espressione della polemica antiebraica in età controriformistica. A questa notorietà non corrisponde alcun merito intrinseco dell'opera dal momento che il Pinamonti non conosceva o conosceva molto rudimentalmente l'ebraico e certamente non aveva alcuna nozione diretta della letteratura rabbinica: le sue fonti (citate) sono Galatino, Girolamo da Santa Fé, Sisto Senese *etc.* Il libro è diviso in due parti: la prima è una *Introduzione* comprendente 17 capitoli, mentre la seconda, di 7 capitoli, risolve altrettante « difficoltà » che gli Ebrei opponevano alla loro conversione e si conclude con un capitolo sui *Privilegi conceduti a gli Ebrei, che si fanno cristiani.* La prima parte ha lo schema di un trattato teologico: occasione dello scritto; necessità di una sola fede; ragioni per le quali essa non si trova *etc.* Alcuni capitoli non hanno neppure uno specifico contenuto antiebraico, ma la maggior parte contengono vari attacchi polemici: ad es. nell'XI, sulla santità come uno dei

---

170 *Ibid.*, p. 1132.

171 *Ibid.*, pp. 14-16.

172 *La sinagoga, disingannata overo via facile a mostrare à qualunque Ebreo la falsità della sua Setta, e la verità della Legge Christiana. Opera non meno utile à gli Adoratori di Christo, che a' suoi Nemici, data in luce da* GIO. PIETRO PINAMONTI *della Compagnia di Giesu* [vignetta]. In Bologna, M. DC. XCIV. Per il Longhi. Con licenza de' Superiori (di pp. 6 + 484 con approvazione del Generale dell'Ordine del 1. giugno 1693; revisione di F. Gregorio Compagni O.P. Predicatore Apostolico degli Ebrei in Roma del 7 luglio 1693 ed *imprimatur* del 16 agosto 1694. Altre edizioni: Roma 1694 per Dom. Ant. Ercole; in Venezia, MDCCLIV. Presso Simone Occhi. Con licenza de' Superiori); *Luce Meridiana, overo, verità evangelica, suelata a gl'hebrei. Nella quale si dimostra la falsità della loro fede, e la Verità della Cattolica Religione. Consacrata alla sacra cesarea maestà di Leopoldo I. invittissimo, e Gloriosissimo Imperatore dei Romani. Signore, Signore Clementissimo, & c. dal Reverendo Pre* GIO: BATTISTA MORSANO CORMONESE [fregio]. In Venetia M. DCC. Per Girolamo Albrizzi. Con licenza de' Superiori, e privilegio. Stampato a spese dell'Auttore (di pp. 4 + 171 + 6; revisione dei Riformatori dello Studio di Padova del 5 aprile 1700).

173 Sul Pinamonti: SOMMERVOGEL, VI (1895) pp. 763-792; J. FÜRST, *cit.* III, p. 101; M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura,* cit. 29 (1881), p. 373; H. HURTER, *cit.*, IV/2 (1910) pp. 688-690.

« segni a cui potrà riconoscersi la vera fede », « si espone l'origine del "Thalmutd" (*sic*) e la sua impietà » ove si legge che nel « Thalmutd » si comanda che i Cristiani sian tenuti in conto di Bestie, né si trattino in altro modo, che come fossero Bruti » e « si comanda che ogni Giudeo tre volte al giorno bestemmi i medesimi Cristiani e preghi Iddio, che gli confonda e gli estremini insieme co' loro Principi » [174]. La seconda parte è più specificatamente antiebraica e l'elemento caratterizzante è contenuto nei capp. XVIII e XIX in cui si « dimostra » che la legge ebraica era destinata ad essere mutata con l'avvento del messia sulla base di passi scritturali come *Isa.*, 43, in cui si parlerebbe di una « legge nuova » (in realtà: 43.19, « ecco che io realizzo una cosa nuova e già essa si realizza... ») e *Ier.*, 31 in cui si parla di un « nuovo patto » (31.31). « Donde ne segue, che quella parte di cerimonia, che pretendono di osservare i Giudei, come Legge di Dio, non è veramente Legge di Dio, essendo stata abrogata, ma Legge del lor cervello, o più tosto Legge dell'istesso Demonio, come anche non volendo confessano i Thalmudisti con una delle loro favole consuete... che l'osservanza letterale della Legge, proibita a' Giudei da' Romani, fu per opera del Demonio loro restituita » [175] ove la storiella narrata con tutta serietà dal Vincenti diventa almeno una favola. A proposito dei cibi, il Pinamonti afferma che « i medesimi Rabini portano opinione, che nel tempo del Messia doveva cessare questa distinzione de' cibi, come s'ha per il Thalmutd... dalla quale opinione sono poi nate quelle strane favole che riferimmo di sopra dalla gran Besta silvestre Behemoth, e dello sterminato pesce Leviatan, che Dio riserva per un gran regalo ai suoi eletti dopo l'Avvento del Messia » [176]. Questo accenno al Leviatano ucciso per essere imbandito agli eletti il giorno dell'avvento del messia è un chiaro indice del progressivo spostarsi dell'attenzione verso le leggende della *haggadàh* essenzialmente allo scopo di ridicolizzarle. Si ritrova anche nel libro del Morsano e il passo merita di essere letto. « Primo, nel libro banoth d'alcuni chiamato baracoth, e baraoth si legge, ch'Iddio in certe hore del giorno si duole d'havere distrutto il tempio di Gierosolima, d'havere fatto cattivare l'hebrei, e che rugisce com'un leone dicendo, guai a me, ch'ho distrutto la mia casa, e cattivato li miei figli fra le genti. Secondo nel principio del libro Abodazarà sta scritto, ch'Iddio il giorno e le prime hore sedendo studia la legge (adunque conform'il Talmud Iddio non sa, se non studia, ma che legge? da chi data?) l'altre tre hore giudica il mondo, l'altre tre pasce tutt'il mondo (e a quelli, che mangiano prima, chi li da da mangiare?) l'altre tre hore givocca con il pesce leviatan, ma doppo, che fu distrutto il secondo tempio, non ha né givocato, né riso, ma piange e sospira, e ha ammazzato quel pesce, e salato per darlo a mangiar'a gl'hebrei alla venuta del Messia (o che buon pasto veramente al merito loro conveniente...) »[177].

---

[174] G.P. PINAMONTI, *Sinagoga*, cit., p. 65.
[175] *Ibid.*, p. 390.
[176] *Ibid.*, p. 398.
[177] G.B. MORSANO, *Luce meridiana*, cit., pp. 166-167; sul Morsano: M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 29 (1881), p. 373.

Come appare chiaramente da questo passo, la conoscenza dell'ebraico del Morsano doveva essere molto limitata; il libro è, d'altra parte, particolarmente sciatto e privo di qualsiasi originalità. Composto di sedici *questioni*, dà anch'esso larga parte dell'abolizione della legge cerimoniale, cosicché gli Ebrei, osservino non osservino le sue regole, sono sicuramente destinati ad andare a « casa del Diavolo ». « T'addimando Giudeo, o ch'osservi la legge Mosaica in quanto ch'humanamente è osservabile, o che non l'osservi? se tu l'osservi, perche non sortisse l'effetto, ch'il Profeta promise, non è accetta a Dio la tua osservanza, e per conseguenza vivendo tu conforme la legge Hebrea vai a casa del Diavolo. Se non l'osservi parimenti tu devi tenere esser' in stato di dannatione. Adunque o osservi la legge Hebrea, o non l'osservi vivendo Hebreo conforme la Profetia tu ti danni. Se così è, perché dunque non lasci l'Hebraismo... »[178]. L'unico tratto interessante del libro del Morsano è probabilmente l'accenno alle « cose false e contrarie all'innocenza del Christo » che sarebbero state inserite nel *Talmùd* babilonese, dei due *Talmùd* quello che « per essere più empio contro Dio, e Giesù Christo, e di maggior stima appresso gl'hebrei »[179]. Si tratta probabilmente di un'eco della pubblicazione da parte del Wagenseil delle *Toldĕdot Yešu* nel 1681.

15. « Il libro intitolato *Le saette di Gionata* del R.P.F. Luigi Maria Benetelli è fra tutti gli altri di simil genere, il più universale, il più erudito, elegante nelle frasi, vario nelle materie, dolce assieme ed acuto. Però punge, ma non ferisce, supponendo tutto ciò, che ha bisogno di prova, provando tutto ciò che si potrebbe supporre »[180]. Questo ironico elogio, dovuto alla penna del medico ebreo Sansone Morpurgo, corrisponde effettivamente, almeno entro certi limiti, alla verità, sì che si può effettivamente dire che le due opere antiebraiche di Luigi Maria Benetelli costituiscono un caso a sé stante, non tanto per il contenuto, quanto, piuttosto per l'atteggiamento stesso assunto nei confronti degli Ebrei che si riflette in un linguaggio sempre moderato ed in una pacatezza del tono nella polemica.

Luigi Maria Benetelli (al secolo Andrea Michele) nacque il 29 settembre 1641 a Vicenza; nel 1664 entrò nell'Ordine dei Minimi e, a Padova, dove si era stabilito nel 1672, studiò l'ebraico con Israel Conian e Aaron Romanin divenendo poi professore di teologia, filosofia e Sacra Scrittura al Collegio di San Bartolomeo di Venezia nonché consultore dell'Inquisizione. Dopo un viaggio in Germania compiuto in compagnia del visitatore per la Germania, Bald. Stycher, divenne professore di lingua ebraica nel Seminario di Venezia. Morì a Vicenza il 25 marzo 1725 lasciando diverse opere inedite: due sono indicate nel suo secondo libro (un trattato sul *Messia giudaico* e un commento alla *Storia de' Riti hebraici* di Leon da Modena); mentre altre sono date dal Mazzucchelli[181] come conservate presso la

---

178 *Ibid.*, p. 35.
179 *Ibid.*, p. 165.
180 L.M. BENETELLI, *Dardi rabbinici* (*infra*, nota 182), p. 18.
181 G. MAZZUCCHELLI, *Scrittori*, cit. II, 2, pp. 832-835.

Biblioteca del Convento dei Minimi di Vicenza (*Contra Hebraeos Prolatio scripturalis et Rabbinica de virginitate Mariae; An quaedam propositiones tolerari possint in suis libris Judaeorum*; *De Transmigratione animarum quae inter Hebraeos viguit et nunc viget*; *De Misna Judaeorum*).

Le due opere pubblicate sono: *Le saette di Gionata scagliate a favor degli Ebrei* (Venezia 1703 e 1704) e *I dardi rabbinici infranti, risposta a gli argomenti contro le Saette di Gionata* (Venezia 1705) [182]. Stampate in elegante e curata veste tipografica, sono caratterizzate da un'indubbia conoscenza della letteratura ebraica postbiblica e redatte in una lingua ricca ed elegante trapunta di citazioni dagli autori classici.

Nelle *Saette* (il titolo si riferisce ad un episodio di *ISam.*, 20 in cui Jonatan manda un avvertimento a David con tre frecce, per cui l'opera è divisa in tre parti, appunto *saette*), il Benetelli respinge le speculazioni cabbalistiche, ma anche l'esegesi rabbinica altro non fa, secondo la sua opinione, che « pervertire il senso letterale »: tra gli autori contro i quali più spesso egli polemizza è Manasse ben Israel (soprattutto nel *Conciliatore*) e, come vedremo, Isaac Abarbanel. Per quanto riguarda la cabbala, il Benetelli ne distingue due tipi, una « teorica » o « speculativa » ed una « pratica » o « operativa »: « Due specie di cabbala si prattica tra voi: la prima è quella di cui abbiam detto di sopra, chiamata עיונות *Juniuth*, Teorica o Speculativa, per il più febricitante di errori contro il Paradiso: la seconda si dice מעשית *Maasith*, Pratica, o operativa, sempre delirante con l'Inferno, e questa non è altro che Magia diabolica, ed incantatrice ». Una delle principali accuse che egli rivolge agli Ebrei è, infatti, quella di praticare la magia servendosi del nome divino: « So che in Aruch de Sabbath si raccontano varj modi d'incanti... so che i Sapienti del Collegio di Sannedrin (al dir vostro) dovevano esser dottissimi nell'arte Magica, acciò potessero in occorrenza proferir giudizio, o prò, o contra de' querelati, quasi quest'arte sacrilega non possa apprendersi senza metterla in pratica... So che fra gli Ebrei Levantini le stregonerie sono in uso, e qui in Italia non s'eserzitano se non con infinita circospezione per timore dell'*Occhio cattivo*. So però anco che per far quest'opre infernali vi servite del triplice nome celeste... » [183]. Purtuttavia, il Benetelli non respinge interamente l'idea che, nei tempi più antichi, gli Ebrei abbiano conosciuto il concetto di

---

[182] *Le saette di Gionata scagliate a favor degli Ebrei dal padre lettore* F. LUIGI MARIA BENETELLI VICENTINO *dell'ordine de' Minimi all'eccelsa maestà della Madre di Dio* [fregio]. Venezia, M. DCCIII. Appresso Antonio Bortoli. Con licenza de' Superiori e Privilegio (di pagg. 16 + 519 + 49; approvazione del generale dell'Ordine del 30 agosto 1700; approvazione dei Riformatori dello Studio di Padova 1. gennaio 1702); *I dardi rabbinici infranti dal padre lettore* F. LUIGI MARIA BENETELLI VICENTINO *dell'ordine de' Minimi. Risposta à gli argomenti contro le saette di Gionata, opera sommamente necessaria per i Giudei, utile e curiosa, per i cristiani. All'arcangelo S. Michele* [fregio]. Venezia, M DCCV. Per Domenico Lovisa, con licenza de' Superiori (di pp. 13 + 271; autorizzazione del generale dell'Ordine del 30 agosto 1704; approvazione dei Riformatori dello Studio di Padova dell'8 gennaio 1704).

[183] L.M. BENETELLI, *Saette*, cit., pp. 46-47.

Trinità: una prova di ciò sarebbe la conoscenza di esso da parte di quei gentili che « si fecero discepoli di Mosè... Pitagora fu uditor d'Ezechiele in Babilonia... » [184]. Anche taluni scritti ebraici, come il *sefer Yesirāh*, documenterebbero, secondo il Benetelli, la nozione della Trinità: citando *sefer Yesirāh*, 6.1, « Con tre formò la sua dimora (*makom*) e tutto è proceduto e stabilito nell'uno », così commenta: « altro non può intendere se non che abbiano fondamento e sussistano nell'Unità dell'essere; Cattolica verità, conforme a quella de' Serafini che celebrano con alto Trisagio un Dio santo in tre sante persone [*Isa.*, 6.3] » [185]. L'insieme della cabbala è, però, respinta e ridotta essenzialmente alla *gematria* per la quale il Benetelli mostra una vera e propria predilezione al punto che il suo libro è pieno di curiose tabelle ove vengono mostrate le corrispondenze numeriche tra termini diversi, ma concettualmente correlati: si vedano, ad esempio, le corrispondenze tra *yabo' šilōh* e *mĕsiah* (= 358) e tra *šilōh* e IESV (= 52) [186]. Poco appresso, egli riesce perfino a ricavare il nome di Gesù dalle misure dell'arca del diluvio. L'esposizione della materia non ha, nelle *Saette*, alcuna disposizione sistematica per cui non è agevole dare del libro un quadro complessivo. Va comunque segnalata una estesa discussione di quella che sembra esser apparsa allora a molti come una delle dottrine centrali del giudaismo, la metensomatosi: in questo caso contro Isaac Abarbanel, « tra gli Ebrei moderni, il più Pitagorico » [187]. Come si è accennato, il Benetelli aveva dedicato all'argomento una delle sue opere rimaste inedite.

Alle *Saette* mossero varie obiezioni Abraham Gioele Conegliano di Verona ed il medico padovano Sansone Morpurgo. Il Benetelli le raccolse e, insieme ad altre, le pubblicò, naturalmente per confutarle, nel suo secondo libro, *Dardi rabbinici infranti*. Nella premessa *Al prudente lettore ebreo*, la tradizionale accusa di incapacità di elevarsi ad una vera comprensione della verità della fede è ripetuta, ma con linguaggio misurato: « So ben io, che resterete convinto: se non v'arrenderete sarà effetto dell'ereditaria durezza. Si tratta dell'anima » [188]. Il libro è preceduto da un *Breve trattato della cabbala degli Ebrei* (di sette pagine) redatto « per maggiore intelligenza de Cristiani » che consta di un « arbore sephirotico » e di un elenco delle altre « tredici sorte di Cabbala » che sono la *gematria*, il *notarikon*, la *temurah*, *etc.* L'interesse del libro consiste, come è intuibile, essenzialmente nelle obiezioni, i « dardi » che vengono « infranti ». Esse sono in tutto quarantotto (cui sono intercalate otto *appendici* dell'autore) e meriterebbero un esame approfondito anche in rapporto alle concezioni filosofiche dibattute in seno all'ebraismo. Ad esempio, l'obiezione XLII del Morpurgo, « *Se la legge Mosaica doveva patir mutazione, doveva esser certamente ne' precetti morali, secondo la verità de' tempi e mutazion di costumi, nò circa i cerimoniali*

---

184 *Ibid.*, p. 74.
185 *Ibid.*, p. 59.
186 *Ibid.*, p. 180.
187 *Ibid.*, p. 216.
188 L.M. Benetelli, *Dardi*, cit. *Al prudente lettore ebreo*, p. 5 non num.

che riguardano il culto d'un dio immutabile, devono esser sempre gli stessi »[189], non è probabilmente indipendente dalle discussioni che, in proposito, aveva suscitato la posizione di Maimonide (per fare un solo esempio si pensi al cap. XIII di *Roš 'emunāh*, di Abarabanel), ma le obiezioni sono solo enunciate ed è quindi impossibile coglierne spesso tutte le reali implicazioni. Ad esempio, la XLVII del Conegliano, *I cristiani dicono il falso, asserendo gli Ebrei aver tormentato, e fatto morire Giesù sulla Croce*[190], doveva evidentemente contenere altre argomentazioni nella sua formulazione originaria. Da segnalare ancora la XIV, formulata da entrambi: *La Cabbala presso gli Ebrei non è di fede, e conseguentemente nulla vale contro di loro*[191]. La conclusione è, coerentemente a tutto il libro, un invito alla conversione, ma formulato in quattro versi non privi di una certa grazia: « Potrete allor, vinto l'errore infido,/Pure colombe abbandonare il suolo,/ver le torri d'Olimpo ergere il volo,/E goder su le stelle eterne il nido »[192].

In un'atmosfera più usuale si riportano le tre opere del domenicano Lorenzo Filippo Virgulti (1683-1735), creato predicatore degli Ebrei a Roma da Benedetto XIII:[193] *L'Ebreo catecumeno istruito ne' principali Misterij della Santa Fede Cristiana*, (Roma 1726 e 1728); *La vera idea del Messia*, (Roma 1730); *Risposta alla lettera di un Rabbino*, (Roma 1735)[194]. Tutte dedicate al cardinale Pietro

---

189 *Ibid.*, p. 214 ss. con riferimento a *Saette*, cit., p. 332.

190 *Ibid.*, p. 242 con riferimento a *Saette*, cit., p. 513.

191 *Ibid.*, p. 61.

192 *Ibid.*, p. 255.

193 Sul Virgulti: *Scriptores ordinis praedicatorum editio altera, curis...* R. COULON, Romae MCMIX, pp. 583-584; PERUGINI, *L'Inquisition*, cit. (*supra*, nota 65) p. 101.

194 *L'Ebreo catecumeno istruito ne' principali Misterij della Santa Fede Cristiana, e Cattolica dalla Legge di Mosè, e dalle Scritture de' Profeti. Opera, utile anche a i Cristiani, che desiderano di sapere i fondamenti della loro Fede, divisa in dieci istruzioni e composta dal padre Fr.* LORENZO FILIPPO VIRGULTI *dell'ordine de' Predicatori, e Predicatore degli Ebrei di Roma. Dedicata all'Emo, e Rmo Principe il Signor Cardinale Pietro Marcellino Corradini Protettore de' Catecumeni, e Neofiti, edizione seconda.* In Roma M. DCCC. XXVIII. Per Gio. Zempel, e Gio. de Meij vicino à Monte Giordano. Con licenza de' Superiori (di pagg. 16 + 285 (1ª ediz. 1726; approvazioni; 6 luglio 1725; 29 luglio 1725; 9 settembre 1725; *reimprimatur* senza data). *La vera idea del Messia, Contraposta a quella falsa, che ne dà Rabbi Mosè Maimonide d'Egitto in* משנה תורה, *Miscnè Tora, al Trattato de' Re, ne' due Capitoli XI e XII. In cui per modo di dialogo, tra un Catecumeno, ed un Maestro, vengono proposti, e confutati gli Errori da Lui insegnati, e tenuti dai moderni Ebrei, opera divisa in nove disinganni, composta dal padre Fr.* LORENZO FILIPPO VIRGULTI, *dell'Ord. de' Pred. e Predicatore a gli Ebrei di Roma. Dedicata all'Eminentiss., e Reverendiss. Sig. Cardin. Pietro Marcellino Corradini, protettore de' Catecumeni, e Neofiti*, in Roma; per Gio. Battista de Caporali. Anno 1730. Con licenza de' Sup. (di pp. XIX + 287; approvazione del 1. agosto 1730 e *imprimatur* senza data); *Risposta alla lettera di un Rabbino, in cui si confutano tutte le Ragioni, che Egli apporta, per non rendersi Cristiano: e che sono comuni à tutti gli Ebrei, opera del* P. LORENZO FILIPPO VIRGULTI, *dell'ordine de' Predicatori e Predicatore e gli Ebrei di Roma. Dedicato all'Emo, e R.mo Principe, il signor Cardinale Pietro Marcellino Corradini, vescovo di Frascati* [fregio]. In Roma, MDCCXXXV. Nella Stamperia di Gio: Battista de Caporali. Con licenza de' Superiori (di pp. 8 + 63;

Marcellino Corradini « protettore de' Catecumeni e Neofiti », l'interesse di queste opere consiste essenzialmente nel documentarci l'attenzione portata ancora tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta del XVIII secolo al problema dell'istruzione degli Ebrei convertiti. Come taluni scritti di Paolo Medici, anche questi del Virgulti sono in forma di dialogo tra maestro e discepolo e non è improbabile che essi venissero effettivamente fatti recitare ai convertiti. In ogni caso, essi ci permettono di individuare alcuni tipi di argomentazione che i neofiti ascoltavano nel Collegio ove veniva compiuta la loro educazione di cristiani.

L'Ebreo catecumeno consta di dieci *istruzioni* nella prima delle quali « si fa rispondere al Catecumeno, acciochè renda ragione de' motivi che l'hanno indotto ad abbracciare la Santa Fede Cristiana » e lo si interroga sugli argomenti che userebbe per ribattere eventuali obiezioni dei suoi correligionari di un tempo: « come provereste... », « come rispondereste... », « quali sono i profeti che provano... » [195]. Nonostante il divieto di aver rapporti con i loro antichi compagni di fede, ci si preoccupava evidentemente che i neoconvertiti avessero sempre una risposta pronta per ogni possibile obiezione. I testi citati sono quasi esclusivamente biblici: le « dottrine degli antichi rabbini » sono ormai quasi del tutto accantonate e, del mistero della Trinità, è detto che esso « si sa solamente per divina rivelazione ». Talune opinioni ebraiche sono citate, ma solo per essere confutate; così in *Gen.*, 1.26: « facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza », il plurale non può essere spiegato né come un plurale maiestatico, né significare che Dio parlava agli angeli: « Iddio non poté dire *Facciamo*, per parlare alla grande » non poté parlare agli Angeli, agli Elementi perché (*Isa.*, 44.24) è detto « Io, Yahweh, ho fatto, solo... chi (era) con me? » [196], di conseguenza non può che essere un'allusione alla Trinità. Le altre *istruzioni* riguardano l'incarnazione (spiegata essenzialmente sulla base di Tommaso d'Aquino), la passione (sulla base di *Isa.*, 52 e 53), *Della mutazione della legge mosaica nell'evangelica, Della circoncisione; Del culto e Adorazione dovuta a Dio, alla Vergine Santissima, a i Santi, ed alle loro reliquie ed immagini, Del sabato* (con citazioni di Tommaso: l'esegesi rabbinica non coglie il senso allegorico della Scrittura: « I Rabini quando apportano le Scritture, non considerano in qual senso parlano. Nelle allegate parole Mosè parla per anticipazione... » [197]), *De cibi vietati agli Ebrei, e permessi a i Cristiani e dell'altre immondizie legali; De sagramenti, del Battesimo, Cresima, Eucharistia, e Penitenza: E dell'Oratione necessaria per ottenere, e conservare la grazia etc.* ».

La vera idea del Messia consta di nove *disinganni*. Certamente, l'aver concepito lo scritto come una confutazione delle concezioni messianiche esposte da

---

approvazione del 18 marzo 1734, *imprimatur* senza data). Inaccessibile mi è rimasto *L'Ebreo convinto dei suoi errori*, Rovereto 1729, segnalato da M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit., 31 (1883) p. 276.

195 L.F. VIRGULTI, *L'Ebreo catecumeno*, cit., p. 1 ss.

196 *Ibid.*, p. 32-34.

197 *Ibid.*, p. 210.

Maimonide in *Mišnēh Tōrāh* XIV, 5, 11-12 rappresenta, nella letteratura cristiana antiebraica, una novità, purtuttavia è molto probabile che l'opera sia scaturita da qualche circostanza concreta. Il quarto *disinganno* (*Contro l'errore di R. Maimonide che la Vecchia Legge avesse ad osservarsi sempre* [198]) potrebbe essere l'argomento dal quale il libro si è sviluppato essendo questo uno dei temi centrali della polemica antiebraica durante questo periodo: probabilmente, qualche ebreo che si cercava di persuadere ad abbracciare la nuova fede aveva osservato che anche secondo Maimonide, la Legge non avrebbe potuto essere mutata ed il Virgulti potrebbe averne tratto lo spunto per il suo trattato antimaimonideo incentrato sulla figura del messia. I tratti caratteristici che Maimonide presta a questa figura non corrispondono a quelli del messia cristiano, cioè al messia così come è annunciato dai profeti: non deve liberare gli Ebrei dalla cattività; non deve edificare il terzo tempio; non deve ristabilire l'osservanza delle cerimonie legali *etc.* (*Mišnēh Tōrāh* XIV, 5, 11, 1): questo è il tema del primo e del secondo *disinganno.* Il terzo riguarda l'affermazione di Maimonide secondo la quale il messia non avrebbbe operato miracoli. È interessante osservare che, ribattendo l'argomento più volte fatto valere da Maimonide (cfr. J. Albo, *Sefer Ikkarim,* I, 18), secondo il quale i « segni » avrebbero potuto essere frutto di incantesimi o stregonerie, il Virgulti citi il passo delle *Tolēdot* (Ms. di Strasburgo [199], benché il particolare che, all'ingresso del Tempio vi fossero cani e non leoni fa pensare che la fonte sia qui il *Pugio fidei* [200]) in cui è narrata la nota storia di Gesù che entra nel Tempio e si impossessa dello *šem ammeforaš* scrivendolo su una pergamena che poi infila sotto la pelle di una coscia. È un'indicazione dell'attenzione che, durante questo periodo, veniva portato a simile genere di leggende.

Gli argomenti addotti, se da un lato non appaiono certo molto persuasivi, dall'altro indicano con estrema chiarezza quale fosse l'opinione di fondo dell'autore sugli Ebrei: « Bella Radice [fondamento della Legge], in vero, senza la quale infinite Persone hanno prodotto tanti frutti di vita eterna; e quelli, ne' quali fu piantata, cioè gli Ebrei, per la loro pessima inclinazione ad ogni sorte di vizio (la quale quella legge poteva scuoprire, ma non già sanare) sempre si riconobbe sterile, e feconda solamente di frutti di morte. Bel Fondamento, in vero, senza il quale tanti, e tanti inalzarono insino alle Stelle l'edificio di ogni più eroica Virtù; e quelli tra i quali fu gettato, rovinarono fino nel più profondo di ogni immaginabile scelleratezza: sicché le Genti più empie, in paragone degli Ebrei, potessero passare per giuste » [201]. Gli altri *disinganni* concernono: *Le bestemmie di Maimonide contro Gesù*; *L'idea del messia* [sofferente] *dei Rabbini conferma le profezie messianiche di Isa., 52 e 53*; il monte santo di Dio di *Isa.,* 65.25 non è

---

198 ID., *Vera idea,* cit., pp. 156-177.

199 *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen,* herausgeg. und erlaut. von S. KRAUSS, Berlin 1902, p. 40.

200 R. MARTINI *Pugio,* cit. fogl. 290; VIRGULTI, *Vera idea,* cit., pp. 128-129.

201 L.F. VIRGULTI, *Vera idea,* cit., p. 160.

Sion, ma la Chiesa cattolica; le opinioni dei Rabbini su Gog e Magog; gli abbagli presi dai Rabbini nell'insegnare il tempo della venuta del Messia, sul quale Maimonide risulta in contraddizione con se stesso.

La *Risposta alla lettera di un Rabbino* vuol essere la confutazione di una lettera di un rabbino di Livorno il quale, rispondendo ad un cristiano che lo esortava alla conversione, esponeva le ragioni per le quali egli non intendeva lasciare la religione dei suoi padri. « Essendomi riuscito infin dal principio di Aprile dell'Anno 1733 per mezzo di un buon Amico, di cavar dalle mani di un Ebreo di Ancona una lettera di un Rabbino di Livorno, responsiva a quella di un Cristiano, che l'esortava a ripudiare l'Ebraismo, ed abbracciare la Santa Cattolica Fede, giudicai doversi fare una breve risposta... » [202]. La lettera, egli precisava, va in giro tra gli Ebrei d'Inghilterra, Germania e Olanda, « e per altre parti infette d'eresia ». I temi sono quelli ormai usualissimi della distinzione tra « mosaismo » e « giudaismo » e dell'assoluta incapacità da parte degli Ebrei di fare alcunché di positivo. « Ma perché gli Ebrei (come di essi prenunciò Isaia) pigliano il male per il bene, le tenebre per luce e le leggi inique, da essi inventate, per Leggi sante date da Dio, non è meraviglia che piglino ancora lo sterco per balsamo, il fango per oro, con preferire l'Ebraica credenza alla Religione Christiana ». « Che ha a che fare la legge data da Dio sul Sinai colla presente Legge Rabbinica e Talmudica? quando questa viene riconosciuta per falsa, per infame, per empia appunto perché direttamente si oppone a quegl'insegnamenti, e precetti adorabili, che Iddio sul Sinai promulgò? » [203]. Un altro argomento sul quale il Virgulti insiste molto è la contraddittorietà delle opinioni dei rabbini negli scritti dei quali regna la più totale confusione.

16. La fase conclusiva di questa parabola della polemica cristiana contro l'Ebraismo trova la sua espressione peculiare in un personaggio che è certamente stato una figura di primo piano nel mondo ecclesiastico fiorentino dei primi quattro decenni del XVIII secolo: l'ebreo convertito Paolo Sebastiano Medici [204].

Nato a Livorno nel 1671, ricevette il battesimo nel 1687 all'età di 16 anni e morì a Firenze nel 1738. Una delle sue attività (iniziata negli anni giovanili e continuata fino alla morte, dato che ne abbiamo, come vedremo, una testimonianza per il 1730) fu quella di predicatore itinerante nel Granducato (con puntate negli Stati della Chiesa poiché l'episodio del 1730 si riferisce a Senigallia [205]) visitando i luoghi in cui si trovavano comunità ebraiche e distinguendosi per un

---

[202] Id., *Risposta,* cit., p. 1.

[203] *Ibid.,* pp. 13-14.

[204] Su Paolo Medici: M. Steinschneider, *Letteratura,* cit. 31 (1883) pp. 246-248 (nome ebraico: Israel Meir Levin); P. Rieger, *Geschichte,* cit. pp. 228-229; p. 275; M. Steinschneider, *Litteratur* cit. 43 (1899) pp. 516-517 (nome ebraico: Mosè Leon); U. Cassuto, *Jüdisches Lexikon* IV (1930) pp. 6-7 (nome ebraico: Israel Meir Leon); C. Roth, *Italy,* cit., pp. 409-410; Id., *Forced baptism,* cit., pp. 123-125.

[205] Vedi, *infra,* nota 216.

linguaggio così aspro e violento che gli Ebrei di Borgo San Sepolcro fecero giungere al Granduca le loro rimostranze. Non sappiamo quando fu ordinato sacerdote, ma, probabilmente, doveva esserlo già quando, nel 1692. ricevette l'incarico dell'insegnamento dell'ebraico nell'Accademia fiorentina, insegnamento che, nel 1718, mutò in quello di Sacra Scrittura.

A questa attività si riconnette quella che sembra essere stata la sua prima pubblicazione, *Mōaḥ lišon haqqodeš, Midolla della lingua santa* — con (unito, ma con frontespizio autonomo) *Selva delle radici ebraiche* (traduzione di un vocabolarietto ebraico-latino, *Sylva radicum hebraicarum*, Parigi 1622, erroneamente attribuito al gesuita Jean-Baptiste Martignac) stampata a Firenze nel 1694 [206]. A detta di C. Roth (che non dà alcuna indicazione in merito), « in 1697 he published a hrochure in which he unhlushingly renewed the charge of ritual murder. Despite protests at Florence and at Rome, he was not silenced » [207]. Nel 1701, sempre a Firenze, puhblicò il *Catalogo de' Neofiti illustri* [208] dedicato al Granduca Cosimo III: si tratta di una modestissima opera di compilazione dalla *Bibliotheca Magna Rabbinica* redatta al fine di mostrare agli Ebrei come anche uomini dotti ed illustri avessero abbandonato l'Ebraismo per abhracciare il cristianesimo. Quattro anni più tardi (1705) vide la luce, sempre a Firenze, la sua traduzione italiana del libro del gesuita tedesco Johann Eder (1647-1708) *Virilis constantia pueri duodennis Simonis Abelis...* (Pragae 1696, incompleto): *Patimenti e Morte di Simone Abeles* [209]. Lo Steinschneider che dà ampie notizie bibliografiche sull'avvenimento, dice che il libro è « raro » e dichiara di non esser riuscito

---

[206] מח לישון הקדש *Midolla della lingua santa, ovvero: breve metodo per imparar la Lingua Ebraica, ridotti i luoghi più oscuri della pronunzia, e Regole in Versi. Colle radici di detta lingua* di PAOLO SEBASTIANO MEDICI. *Della Congregazione di Giesù Salvatore, e pubblico Professore d'essa Lingua Santa nello Studio Fiorentino, dedicato all'altezza sereniss. di Cosimo III. Granduca di Toscana* [fregio]. In Firenze MDCXCIV. Per Vincenzio Vangelisti Stamp. Arciv. Con lic. de' Sup. - *Selva delle radici ebraiche e delle voci che più remotamente da esse procedono* [vignetta]. In Firenze, per Vincenzio Vangelisti, con licenza de' Superiori 1694 (di pagg. XXIV + 248 e 64; Approvazione per la stampa del 17 luglio 1693). Vedi: M. STEINSCHNEIDER, *Litteratur*, cit. 43 (1899) p. 516.

[207] C. ROTH, *History of the Jews in Italy*, cit. (supra, nota 28), p. 410.

[208] *Catalogo de' neofiti illustri usciti per misericordia di Dio dall'Ebraismo e poi rendutisi gloriosi nel Cristianesimo per esemplarità di Costumi, e profondità di Dottrina. Opera di* PAOLO SEBAST. MEDICI *sacerdote dottore in Sacra Teologia, Lettor pubblico delle lett. Ebraiche, ed Accadem. Fiorent. all'Altezza Reale di Cosimo III. Granduca di Tosc. Potens est Deus, suscitare ex lapidibus Filios Abrahae. Matt. cap. 3. v.* 9 [fregio]. In Firenze. Per Vincenzo Vangelisti, con licenza de' Superiori 1701 (di pagg. XXIII + 80; nulla osta alla stampa del 14 luglio 1701).

[209] *Patimenti, e Morte di Simone Abeles, fanciullo ebreo di dodici anni tormentato, e ucciso crudelmente da Lazzaro Abeles suo padre in Praga il dì 21 di Febbraio dell'anno 1694 perché era costante nell'abbracciare la S. Fede. Istoria composta in Latino dal padre Giovanni Edera della compagnia di Gesù e tradotta in italiano da* PAOLO SEBASTIANO MEDICI. *Sacerdote, Lettor Pubblico, e Accademico Fior. Alla Serenissima Principessa di Toscana* [vignetta] in Firenze, M DCC V. Da Pietro Martini Stampatore Arcivescovile. Per Carlieri all'Insegna di S. Luigi con licenza de' Superiori (di pp. XIX + 192).

a identificare l'originale [210]; di quest'opera ne esistono ben due copie presso la Biblioteca Casanatense di Roma e, quanto all'originale, indicazioni complete sono contenute nel Sommervogel [211]. Il *Prontuarium biblicum textuum ad Catholicam Fidem confirmandam et Judaeorum infirmandam perfidiam* (Firenze 1707) [212] è, come dice il titolo stesso, un florilegio (in ebraico con trascrizione e latino della Vulgata) dei passi biblici considerati prove profetiche della fede cristiana.

Non di carattere specificamente antiebraico sono opere come i *Misteri della Messa solenne cavati da gravi autori* (Firenze 1716) o quelle didattico-esegetiche redatte in forma dialogica: *Notizie sacre per l'intelligenza della Sacra Scrittura* (Firenze 1715, 2ª ed. e 1719, 3ª ed.) e la sua opera più monumentale, *Dialogo sacro sopra il Genesi...; l'Esodo; Giosuè, Giudici, Rut; Il primo e secondo libro de' Regi; Sopra il terzo e quarto* [ma solo il III] *de' Regi; Sopra il quarto libro de' Regi* (Firenze, 1719, 1719; 1721; 1727; 1728; 1728; 1728) in sette tomi [213]. Per dare un'idea del tipo di esegesi del Medici valga questo esempio: « D. Non so intendere la causa, perché Iddio maledica il Serpente mentr'egli non aveva peccato; poiché l'autore di tutto il male era stato il demonio... M. Fu maledetto da Dio il Serpente, avvegnaché causa di tutto il male sia il Demonio perché di lui si servì il nemico per istrumento della rovina dell'uman genere, in quella guisa che talvolta si fa in mille pezzi un'istrumento scordato, perché l'ingrato sono di esso offende notabilmente il capo... » [214].

Altre opere di carattere esegetico e omiletico sono: *Massime cristiane cavate dalla Scrittura e dai Santi Padri e proposte in varie lezioni a' giudici e a' curiali dal sac. dott. etc.*, Firenze 1726; *Esame degli ordinandi*, Firenze 1727; *Dialogo sacro sopra l'epistole di San Paolo*, Firenze 1730; *Dialoghi sacri sopra il Vecchio e Nuovo Testamento*, Venezia 1731-1734 (2 voll. ristampa del già cit. *Dialogo sacro sopra il Genesi etc.*); *Dialoghi sacri sopra il Nuovo Testamento*, Venezia 1733-1734 (6 voll.); *Dialogo sacro sopra l'Apocalisse di San Giovanni*, Firenze

---

210 M. STEINSCHNEIDER, *Letteratura*, cit. 31 (1883) p. 276.

211 P. SOMMERVOGEL, *cit.* III (1892) p. 336.

212 *Promptuarium biblicarum textuum ad catholicam Fidem confirmandam et judaeorum infirmandam perfidiam, auctore* PAULO MEDICI. *Flor. Presb. S.T.D. et linguae sanctae lect. Currit (David) et stetit super Philistaeum, et tulit gladium eius, et eduxit eum de vagina sua: et interfecit eum, praeciditque caput eius. Reg. Cap. XVII. Gladius eorum intrat in corda ipsorum. Psal. XXXVI* [vignetta]. Florentiae MDCCVII. Typis Vincentii Vangelisti. Superiorum licentia (di pp. 213).

213 *Notizie sacre, per l'intelligenza della Divina Scrittura, del dottor* PAOLO MEDICI *Sacerdote, e Lettor Pubblico fiorentino seconda edizione* [vignetta]. In Firenze M.D.CC.XV. Per Jacopo Guiducci e Santi Franchi. Con licenza de' Superiori (di pp. 60); *Dialogo sacro sopra il genesi del dottor* PAOLO MEDICI, *sacerdote e lettor pubblico fiorentino, parte prima* [vignetta], in Firenze, M DCC XIX. Nella stamperia di Michele Nestenus, con licenza de' Superiori; *parte seconda*, ID.; *l'esodo*, ID. *ibid.* M DCC XXI; *Giosuè, Giudici, e Rut*, ID. *ibid.* M DCC XXVII; *il primo e il secondo Libro de' Regi*, ID., *ibid.*, M DCC XXVIII; *sopra i Libri terzo, e quarto de' Regi*, ID. *ibid.*, M DCC XXVIII; *sopra il quarto Libro de' Regi*, ID. *ibid.*, M DCC XXVIII.

214 *Dialogo sacro sopra il genesi*, cit., p. 145.

1732. Lo scritto, interessante per i problemi che qui ci occupano, *Prodigiosa conversione e preziosa morte di due Ebrei*, Firenze 1719, segnalato dal Roth [215] mi è rimasto inaccessibile.

Un breve opuscolo di 8 pagine pubblicato a Firenze nel 1734 dà notizie della sua non intermessa attività di predicatore itinerante: *Apologia ovvero risposte date a vari dubbi mossi da Adamo Bondì Rabbino Ebreo di Sinigallia* [216]. Lo scritto si riferisce alle sue prediche tenute a Senigallia nel 1730: il Medici accompagnava le prediche vere e proprie con « conferenze » serali durante le quali ascoltava e scioglieva dubbi. L'opuscolo concerne appunto lo scioglimento di un dubbio del rabbino Adamo Bondì a proposito di *Zach.*, 8.23: « Zaccaria profeta nel cap. 8 v. 23 dice, che nella venuta del Messia molti Uomini di varie Nazioni, e lingue si appigliaranno alla falda della veste di un Ebreo; e gli diranno: vogliamo venire teco, e aderire alla tua credenza, perché abbiamo veduto, che Iddio è con voi... Questa profezia non si è ancora adempiuta; non è dunque ancora venuto il Messia. Io risposi che la Profezia si era meravigliosamente adempiuta nella prodigiosa Conversione del Mondo, quando i Gentili andavano in novero infinito a trovare gli Apostoli... » [217]. Ma il Bondì insisté facendogli avere un biglietto in cui prospettava la possibilità che la profezia si fosse realizzata in quanto descritto in *Ester*, 8.17 « molte persone tra la gente del paese si fecero ebrei, poiché avevano timore degli Ebrei », ipotesi questa che il Medici confuta diffusamente.

Nel 1735, con evidente soddisfazione, il Medici narrò la più clamorosa delle conversioni che era riuscito ad ottenere (un'altra è quella di Niccolò Stratta): la conversione di Sabato Nachamù (poi Francesco Maria Ferretti di cui diremo tra breve): *Conversione di Sabbato Nachamù rabbino ebreo in Ancona* [218], scritto questo sfuggito allo Steinschneider. L'anno successivo pubblicò la sua opera più famosa e significativa: *Riti e costumi degli Ebrei confutati.* Almeno, prima di questa (Firenze 1736) [219] non risulta esistere alcuna altra edizione anche se essa

---

215 C. Roth, *Forced baptim*, cit., p. 119, nota 7.

216 *Apologia, ovvero risposte date a vari dubbi mossi da Adamo Bondì Rabbino Ebreo in Sinigallia dal dottore* Paolo Medici, *Sacerdote, e Lettor pubblico di sacra scrittura nello studio fiorentino, predicando egli nella Cattedrale di detta Città, nella Quaresima dell'Anno 1730* [vignetta], in Firenze MDCCXXXIV, nella stamperia di Bernardo Paperini, con licenza de' Superiori (di pp. 8).

217 *Ibid.*, p. 3.

218 *Conversione di Sabbato Nachamù rabbino ebreo in ancona, d'anni trenta, seguita nel giorno 26 di Marzo dell'Anno 1735, descritta dal dottore* Paolo Medici *sacerdote, e lettore pubblico fiorentino* [vignetta], in Firenze MDCCXXXV. Nella stamperia allato alla Chiesa di Sant'Apollinare, con licenza de' Superiori (il libro non mi è stato accessibile: descrizione sulla base della fotografia del frontespizio in *Enc. Jud.* III (1971) p. 208; C. Roth, *Forced baptism*, cit., p. 125, nota 15 b, dà notizia di una traduzione portoghese di questo libro, Lisboa 1736).

219 Lo Steinschneider, *Letteratura*, cit. 31 (1883) p. 248, indica come luogo di stampa *Ferrara* che è certamente un errore per Firenze: P. Rieger, *Geschichte*, cit., pp. 228-229 e M. Steinschneider, *Litteratur*, cit. 43 (1899) p. 516. Questa prima edizione mi è

viene data già come una *seconda* edizione con l'aggiunta di una *Lettera all'Universale del Giudaismo, compilata con le riflessioni di Niccolò Stratta già Rabbino, ebreo e poi Cattolico Romano, nella quale con l'autorità degli Scrittori più accreditati nel Giudaismo si prova la venuta del Messia Gesù Cristo Redentore nostro, essere già seguita, e l'Incarnazione del medesimo nel ventre purissimo di Maria Vergine nostra Signora.* Questa lettera non va confusa con la *Lettera scritta agli Ebrei d'Italia dal dottore* PAOLO MEDICI, *Sacerdote, Lettore pubblico, e Accademico Fiorentino, in cui, secondo il computo de' più famosi Rabbini, si fa loro al vivo vedere, che il Messia è già venuto* (Firenze 1716), ristampata in appendice al cap. XXXII, intitolato *Opinioni de gli Ebrei intorno al Messia: si prova, che è venuto.*

È lo scritto antiebraico italiano che ha avuto il maggior numero di edizioni e, senz'altro, la più grande diffusione. Lo Steinschneider ne segnala cinque edizioni: oltre quella di Firenze del 1736, una di Madrid del 1738, « ... sconosciuta, posseduta dalla R. Bibliot. di Berlino » e tre veneziane: 1741, 1752, 1767. L'edizione di Madrid non è sconosciuta come pensava lo Steinschneider dal momento che ne esiste una copia presso la Biblioteca Nazionale di Roma, datata però, 1737 [220]. Non si può escludere che si tratti di un falso luogo di stampa dal momento che essa non è registrata nel Catalogo della Biblioteca Nazionale di Madrid. Comunque, o il libro è stato stampato effettivamente a Madrid, e allora va spiegata la ragione dell'edizione spagnola, o l'indicazione è falsa, e allora va spiegata la ragione per la quale essa è stata data. Ricerche del tutto sommarie mi hanno permesso di identificare altre dieci edizioni nel XVIII sec.: Madrid (?)

---

rimasta inaccessibile. L'opinione che lo scritto fosse stato composto circa quarant'anni prima (P. RIEGER, *Geschichte*, cit., p. 228) poiché, nel 1697, era stato stampato a Roma un anonimo *Memoriale alla Sacra Congregazione del S. Uffizio per l'Università degli Ebrei* per protestare contro l'attività antiguidaica di Paolo Medici non ha giustificazione: il *Memoriale* è rivolto contro le sue prediche: M. STEINSCHNEIDER, *Litteratur*, cit. 43 (1899) p. 517; la « protesta » è stata pubblicata: V. CASTIGLIONI, *Protesta di Tranquillo Corcos rabbino ebreo di Roma al Tribunale della Santa Inquisizione contro il neofita D. Paolo Sebastano Medici, predicatore, pubblicata da un manoscritto orig. del 1697 con correzioni e note*, in *Corr. Isr.* 31 (1892-93) pp. 242-245, 269-272; 32 (1893-94) pp. 28-31, 124-127; 33 (1894-95) pp. 3-5, 26-27, 80-81, 146-147; 34 (1895-96) pp. 5-7, 30-33; la citazione di questo articolo in G. GABRIELI *Italia Judaica*, Roma 1924, pp. 45-46, è inesatta (« Giornale Israelitico » invece che « Corriere israelitico »).

[220] *Riti e costumi degli Ebrei, confutati dal dottore* PAOLO MEDICI, *sacerdote fiorentino coll'aggiunta in questa seconda Edizione di una Lettera all'universale del Giudaismo, compilata colle riflessioni di Niccolò Stratta, già Rabbino, e poi Cattolico Romano, nella quale coll'autorità degli Scrittori più accreditati nell'Ebraismo si prova la venuta del Messia Gesù Cristo Redentore nostro, essere già seguita, e l'Incarnazione del medesimo nel ventre purissimo di Maria Vergine nostra Signora* (sull'ultimo foglio, 397 non numer.) In Madrid MDCC XXXVII [fregio]. Presso Luc'Antonio de Bedmar. La *Lettera scritta agli ebrei d'Italia dal dottor* PAOLO MEDICI. *Sacerdote, Lettor pubblico, e Accademico Fiorentino. In cui secondo il computo de' più famosi Rabbini, si fa loro al vivo vedere, che il Messia è già venuto* è alle pp. 327-379. Ringrazio il dott. Piero Morpurgo per la ricognizione effettuata presso la Biblioteca Nacional di Madrid.

1737 già citata; Milano 1738; Venezia 1740; 1742; 1746; 1757; 1764; 1776 e 1788 (quindi, tra il 1740 e il 1788 vi sono state non tre, ma ben dieci edizioni o ristampe veneziane); Madrid (?) 1787 e tre edizioni nel XIX sec.: Venezia 1801; Firenze 1847; Torino 1874. Dai cataloghi del British Museum risulta che, di quest'opera esiste una traduzione greca del 1780; una traduzione latina pubblicata dai Gesuiti a Trnava (presso Bratislava) nel 1758 ed una ungherese addirittura del 1889. Dal catalogo della Biblioteca Nazionale di Madrid risulta una traduzione spagnola stampata a Madrid nel 1800.

Nella *Premessa al lettore cristiano,* l'autore dice che il libro apporterà al lettore « utilitade » e « gran diletto » perché vi sono rappresentati « con ogni fedeltà gli strani Riti che pratica al presente la misera sinagoga » [221]. Dato il gran numero di edizioni, è evidente che il libro è stato effettivamente letto con « gran diletto ». Come impianto di fondo, esso è una confutazione della *Historia de gli Riti hebraici* (Parigi 1637) di Leon da Modena, libro che un uomo come Richard Simon apprezzava al punto da farne una traduzione francese [222]. Secondo il Medici, però, il famoso rabbino veneziano « tace maliziosamente buona parte delle cerimonie che pratica l'Ebraismo per sfuggire allo scorno » [223]. Il libro meriterebbe di essere esaminato a fondo; qui mi limiterò a citare, a mo' d'esempio, la caratterizzazione del *Talmùd*, di per sé molto significativa: « Le bestemmie, eresie, falsità e sciocchezze che si trovano nel Talmud non si possono così facilmente rappresentare senza farne un tomo voluminoso. Se il Cristiano Lettore soddisfar si volesse, legga la Biblioteca di Sisto Senese, ovvero Girolamo da Santa Fede, il quale raccolse buona parte di detti errori, e sono registrati nella Bibliotheca Patrum, tomo quattordicesimo. Troverà il lettore cose così orrende e bestemmie esecrande contro Dio, contro gli Angeli e contro la Divina Scrittura, e facilmente potrà conoscere, che quella infelice Nazione è da Dio abbandonata » [224]. Nonostante tale impostazione scopertamente polemica, il libro diventò una sorta di manuale e, tanto per fare un solo esempio, il Moroni lo cita spessissimo nel suo *Dizionario Ecclesiastico.* Tutto ciò mostra molto bene come, tra XVIII e XIX sec., l'attenzione del mondo cristiano si fosse sostanzialmente spostata sulla ritualistica mentre i temi che avevano formato il nodo della polemica antiebraica nei due secoli precedenti erano ormai respinti in secondo piano.

17. Purtuttavia, ancora una volta, ciò non significa che la tematioa o, piuttosto, l'impostazione tradizionale fosse stata abbandonata. Al contrario, essa venne riproposta in pieno nell'opera che Sabbatai Nachamù, Francesco Maria Ferretti,

---

221 *Riti e costumi,* cit., p. 1-2 (dell'ed. di Firenze 1847).

222 Leone da Modena, *Historia de gli Riti hebraici, dove si ha breve e total relatione di tutta la vita, costumi, riti, et osservanze de gli hebrei di questi tempi...*, Parigi 1637; *Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'huy parmy les Juifs, traduit de l'italien de* Léon de Modène *par le* Sieur de Simonville, Paris 1681.

223 *Riti e costumi,* cit., p. 2 (dell'ed. di Firenze 1847).

224 *Riti e costumi,* cit., p. 27 (dell'ed. di Firenze 1847).

convertitosi, come abbiamo visto, nel 1735 per opera proprio di Paolo Medici, pubblicò sei anni dopo la sua conversione: *La verità della fede cristiana svelata alla sinagoga* (Venezia 1741)[225]. Come è sottolineato nella *Premessa al lettore Ebreo*, i due temi della polemica teologica e antiritualistica sono ugualmente presenti e le tradizionali affermazioni che gli antichi rabbini avevano conosciuto le verità della fede cristiana trovano, in questo libro, l'ultima e stanca illustrazione. « Intendo bensì farvi vedere apertamente, in questi miei Fogli, come ne' stessi vostri Libri, benché fallaci, contraddicenti, e ripieni di errori e da' vostri stessi Rabbini, tuttoché alla nostra Santa Fede contrarj, nemici, e persecutori, pure in questi, e da questi (certamente non volendo, e loro malgrado, ma bensì per Divino volere) abbondantemente si confessano le Veritadi di nostra Santa Fede, e della nostra Divina Legge di Luce, di Grazia, di Fede, di Speranza, di Carità, che il già promesso, e venuto Messia promolgar dovea in Sionne, e in Gerusalemme per tutte le Genti ». Ma, quand'anche i lettori non fossero rimasti convinti dalle argomentazioni teologiche, l'autore è sicuro di raggiungere il suo scopo smascherando, agli occhi degli Ebrei, le superstizioni di cui i loro usi rituali sono l'espressione: « Ma quand'anche non mi riesca di convincervi a causa di questa innata vostra perfidia, ed ostinazione, come per tale vi riconosce la Santa Chiesa in orare per voi, sono sicuro che in leggendo voi le scioccaggini, le superstizioni, e le brutalità della vostra Fede, e della vostra morale contrapposta a' Precetti Santissimi della Divina Legge di Mosè, e all'Amoroso Nostro Redentore Gesù Cristo, non sarete così facili a bestemmiare la Sagra di Lui Divina Persona, anzi l'Augustissima Triade; che solamente per questo puro fine, e non per altro, si trascriveranno nell'ultimo trattato ». Quello dei rabbini è stato un vero e proprio caso di profezia « senza lo spirito »; essi hanno, infatti, confessato il Cristo del tutto loro malgrado: « Lasciate, Fratelli miei, che io vi comunichi un riflesso, che nel leggere i vostri Rabbini mi si è destato nel pensiero, ed è: Ch'gli è un tratto ben prodigioso della Provvidenza Divina che abbiano scritto così bene de' nostri Divini Misterj i Rabbini, e che gli abbiano così sinceramente confessati loro mal grado, quando per impulso di loro infedeltà, e perfidia, erano nell'impegno più forte di oscurarli, di calunniarli, e di vilipenderli. Forza ella è veramente di quella Celeste Verità che volle essere confessata dalla bocca de' suoi medesimi più ostinati nemici, e confessata nel tempo stesso che ogni loro sforzo ponevano per occultarla »[226].

Si tratta, però, di una tematica ormai chiaramente inattuale, di cui nessuno sapeva o voleva registrare il totale e inappellabile fallimento. Per far ciò

---

[225] *Le verità della fede cristiana Svelate alla Sinagoga con le Autorità de' più accreditati Rabbini, e confermate co' testi della Sagra Scrittura, opera polemico-dogmatica, dedicata alla Regina de' Cieli Maria Santissima, data in luce, l'anno secondo del pontificato di N.S. Benedetto XIV, felicemente regnante da* Francesco Maria Ferretti d'Ancona, *già Sabbato Naccamù Rabbino Convertito alla Santa Fede* [fregio]. In Venezia, MDCCXLI. Appresso Carlo Pecora. Con licenza de' Superiori, e Privilegio (di pagg. 20 + 434 + 16; Approvazione dei Riformatori dello Studio di Padova del 21 luglio 1741).

[226] *Le verità della fede,* cit., pp. 15-16 non num.

occorreva, in effetti, una lucidità di spirito e un discernimento dottrinale impensabili in uomini come il Medici o il Ferretti. Trent'anni più tardi, l'illogicità concettuale e la totale assurdità nel modo come i testi venivano adoperati nella polemica antiebraica venne però finalmente denunziato ed una fase storica dei rapporti tra Ebrei e cristiani poteva dirsi così conclusa: « Entri un dotto conoscitore in una disamina diligente de' corpi anche più accreditati di teologia, a cui sono addattati i sistemi delle scuole, e de' particolari scritti antigiudaici. Quali eccezioni non farà egli alla maniera, con cui da' loro autori sonosi per lo più trattate le nostre controversie! Non potrà senza meraviglia scorgere i più di loro accinti a questa impresa con poca o niuna conoscenza della teologia degli ebrei, de' libri loro anticristiani, dell'ebreo, rabbinico e caldeo, in cui sono scritti d'ordinario i loro libri più classici, e soprattutto de' luoghi loro teologici, cominciar bene spesso la disputa dalla trinità, dall'incarnazione del Messia, dal peccato originale ed altri tali incomprensibili arcani. Vedrà con oscurissimi testi, nè ben intesi dello Zoar o di non so qual libro cabbalistico, tentare a un tempo d'insinuar all'ebreo che i suoi rabbini più attaccati al giudaismo hanno insegnato que' misterj. Vedrà imputarsi in seguito all'avversario opinioni le più lontane dalla sua credenza, supporsi per certo quel ch'egli nega assolutamente, perdersi, se occorrerà, il tempo in imposture, toccarsi appena o lasciarsi affatto da parte le prove più convincenti, trascurarsi finalmente i proprj e più autorevoli fonti della sua confutazione ». Questa significativa citazione è tratta dal *Prologo* del libro di Giambernardo de Rossi *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re messia del compimento di tutte le epoche* stampato a Parma nel 1773 [227].

Non occorre certo dilungarsi qui né sull'autore — forse il più insigne ebraista italiano — né sul libro. I limiti teologici di quest'ultimo sono evidenti di per sé; ma non è certo meno evidente che il De Rossi si rendeva perfettamente conto della vacuità e dell'insensatezza delle speculazioni volte a dimostrare che le verità della fede cristiana sono contenute anche nell'esegesi rabbinica della Scrittura. Egli riporta il problema al suo nodo essenziale il quale, entro una certa prospettiva storica, poteva trovare anche una qualche giustificazione. Certamente, non lo risolve, come aveva, con straordinaria acutezza, risolto il problema della lingua parlata in Palestina nel I sec. d.C. [228]. In questo caso non si trattava, però,

---

[227] *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia, dal compimento di tutte le epoche trattato del teol.* Giambern. De-Rossi, *prof. ordin. di lingue orientali, straord. di Scrittura e vice-preside della Facol. teologica, nella R. Università di Parma* [fregio]. Parma. Dalla Stamperia reale M. DCC. LXXIII pp. III-IV.

[228] *Della lingua propria di Cristo e degli Ebrei nazionali della Palestina da' tempi de' Maccabei, dissertazioni del dottore* GIAMBERNARDO DE-ROSSI... *in disamina del sentimento di un recente scrittore italiano*, Parma... MDCCLXXII; DOMINICI DIODATI *I.C. neapolitani de Christo graece loquente exercitatio qua ostenditur graecam, sive Hellenisticam linguam cum Iudaeis omnibus, tum ipsi adeo Christo Domino, e Apostolis nativam, ac vernaculam fuisse* Neapoli MDCCLXVII. Si veda: *Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del dottore* G. BERNARDO DE-ROSSI, *prof. di ling. orient. da lui distese,* Parma... 1809, pp. 25-27 e 31-32 (« due frati di un ordine celebre... stamparono in Venezia... delle *Riflessioni*

di confutare la pretesa che Gesù parlasse greco (o, magari, latino) e le implicazioni teologiche erano ben più forti, tanto che, neppure nell'ambito della cultura protestante questo passo era stato ancora fatto, almeno nella coscienza comune dei dotti. Al De Rossi non si deve, quindi, chiedere più di quanto egli potesse realmente dare: in una prospettiva storica, *Della vana spettativa* è, infatti, uno scritto della più grande importanza in quanto dà un taglio netto non tanto ad un certo tipo di polemica, quanto, piuttosto, ad un certo tipo di atteggiamento della Chiesa e della tradizione cristiana nel suo insieme nei confronti dell'Ebraismo. È il riconoscimento, del tutto esplicito, che il tentativo di appropriarsi anche del patrimonio culturale ebraico postbiblico era fallito perché le pretese sul quale esso si basava erano del tutto prive di fondamento.

---

teologico-critiche, in cui esso [il libro *Della vana aspettazione*] era attaccato su molti punti. Mi si rimproverava, soprattutto la censura che faceva nel prologo de' precedenti controversisti... »).

ADDENDUM. Per quanto riguarda Andrea de Monte, alla nota 39 (*supra*, pp. 315-316) vanno aggiunte le seguenti indicazioni: R. LE DÉAUT, *Jalons pour une histoire d'un manuscrit du Targum Palestinien* (*Neofiti* 1), *Biblica* 48 (1967), pp. 509-533; ID., *Un commentaire inédit d'Isaïe LIII*, *RSO* 43 (1968), pp. 195-208; F. SECRET, *Notes sur les hébraïsants chrétients*, *REJ* 123 (1964), pp. 141-168: 156-161: VIII *Un Texte intéressant d'Andrea de Monte*.

APPENDICE I

La Biblioteca del Collegio dei Neofiti conteneva i mss. di due opere di Andrea de Monte già pronte per la stampa e che attualmente sono:

1) il *Vat. Lat.* 14627, già *Neofiti* 38, cartaceo, cm. 34,5 x 24 di 338 fogli di 40 righe (G. BARTOLOCCI, III, p. 818 e G. SACERDOTE, *Codici ebraici*, p. 182): *Libro chiamato confusione de' Giudei, e delle lor false opinioni.* Il testo, copiato da un solo amanuense, reca correzioni a margine (del Bartolocci?) e note ebraiche (soprattutto citazioni di passi) forse di mano dell'autore. La legatura (fatta fare dal Bartolocci) è troppo stretta ed impedisce spesso la lettura della parte interna, ma le parole non leggibili sono sempre riportate sull'altra parte della pagina. In I*v* dedica "al S^mo^ e B^mo^ Padre Pio Quinto" [† 1572] con la sottoscrizione probabilmente autografa: « Andrea de Mōte già Rabino Hebreo »; in II *r* vi è un sonetto ai lettori e sotto: « La sottoscrizione del presente libro, fatta al tempo di Paolo Papa 4. [1555-1559], sta/ nell'originale donde si è copiato il presente volume, e dice nell'infrascritto modo: / Stampasi ma prima si mostri a Monsr. Re^mo^ Car:^le^ di Spoto Vic• di S.Sta fra Pietro Paolo giannerini, Maestro del sacro palazzo Apostolico/ Imprimatur vir (?) Ca:^lis^ de spoleto vic^o^ ». Il libro è stato quindi composto tra il 1552 e il 1559. Ne pubblico la premessa (fgl. II *v*), l'indice dei capitoli (fggl. III *v*-IV *r*) e due passi (fgl. 191 *r* e fggl. 249 *v*-250 *r*).

2) il *Vat. Neofiti* 37, cartaceo di cm. 28 x 20 di 224 fogli di 10 righe circa, mutilo all'inizio (inizia al fgl. 17) e alla fine (G. SACERDOTE, *Codici ebraici*, pp. 181-182), *Della verità della uenuta del/ Messia alli Hebrei/ Trattato di* ANDREA DE MONTE *gia Rabbino/ et Predicatore Hebreo in Roma/ intitolato/ Lettera di Pace* אמתות ביאת המשיח אל היהודים חיבור/ ישל אנדריאה די מונטי / אשר היה רב ודורש עברי ונקרא / אגרת שלם / ברומא. Sul *verso* del foglio vi è il testo ebraico (in carattere quadrato italiano molto chiaro) e sul *retto* del foglio successivo la traduzione italiana. Una seconda mano ha corretto gli errori materiali della parte italiana e parecchi passi ebraici sono cancellati e riscritti in margine forse dalla mano stessa dell'autore. Ne pubblico le prime quattro pagine della parte italiana (fgl. 2 = 17 *r*, fgl. 3 = 18 *r*, fgl. 4 = 19 *r*, fgl. 5 = 20 *r*).

Pubblico, inoltre, il testo italiano della lettera (non datata e non firmata) inviata ad Andrea de Monte per rappresentargli lo stato d'animo degli Ebrei di Roma nei suoi confronti, contenuta nel *Vat. Lat.* 6792, I, fggl. 85 *r-v*, e resa nota da CH. DEJOB, *Documents,* pp. 87-88, in traduzione francese. Parlando di questa lettera, E. RODOCANACHI *Saint-Siège,* p. 277, è incorso nel singolare equivoco di interpretare l'espressione « Moro da Fessa » come la firma della lettera (« Un des ses amis, Moro da Fessa, l'en prévint sans ambages »). « Moro da Fessa » è, invece, l'appellativo del destinatario: Moro, cioè proveniente dall'Africa Settentrionale; da Fessa, da Fez.

Vat. Lat. 14627, fgl. II *v*:

Queste sono le verita che si riportarãno, da questo libro chiamato Confusion de giu/ dei, e delle lor false opinioni, primieramente che tutti i giudei che nõ saraño piu/ che ostinati, volendolo legger e ben considerare, senza dubbio alcuno, si conuerti/ raño alle s.ma fe di Christo, e coloro che non si conuertiraño non saraño salvati/ dauanti al S.r Dio, appresso sara una perfetta confermatione della fede, a tutti/ i christiani nouelli, e giouara ottimamente a i chatecumini, e di più si dara noti/ tia a i christiani della fede giudaica, e di molti Riti costitutioni, e cose di ella/ della qual cosa infiniti christiani, nõ ne hãno notizia alcuna, e cosi medesimamente/ delle stoltitie e sciocchezze e cose empie, che i giudei e lor maestri dicono, tengono,/ e credono, et etiandio di molti predicatori et altri letterati, che nõ sono istrutti/ delle cose giudaiche, per questo libro ne sarano appieno informati e successiua-/ mente sara molto gran confusione et ignominia a i giudei ostinati, che ognun/ generalmente tenga o possa tenere di questi tai libri, e che si leggano o si possano/ legger pubblicamente, nelle botteghe di qualunque artigiano si sia, anchor che/ da quelli non s'intenda appieno quel che ivi si contiene, atteso che essendo/ volgare e nella nostra fauella, ognun ne potrà apprender alcune cose utili/ e grate a i christiani, e fastidiose et ignominiose a[gli ostinati] giudei, specialmẽte/ che vi si discuoprono di molte loro scelleratezze, *e si dara animo ad infiniti/christiani, i quali staño timidi di ragionar co i giudei, delle cose della fede,/ anchor chẽ siano buomini letterati*, et ultimamente vi si trouarano molti/ luoghi e traditioni, oue dottamente si trattano cose, che sono contra varie he/ resie, et in fauor della s.ma fede cattholica, onde se si potesse si douerebbe/ sparger per l'universo mondo, per augumento e gloria della s.ma fe di Christo,/ e vi si tratta etiandio, delli detti delle sibille, i quali concordano colle pro/ phetie de i s.mi propheti.

Vat. Lat., 14627, fggl. III *v*-IV *r* (sommario dei capp.):

Libro primo

Capº pº. Della Diuisione degli hebrei, in Israel' e giuda, e della diuisione de giudei al tempo di Christo, in giudei e christiani, e che lo scettro si parti da giuda, quando et in che modo, e per che, onde si proua il Messia esser venuto:

Capº 2º delle 70. settimane dette da Daniele, come si debbono cominciar' e seguire, e che nel fin dell'ultima Christo si douea uccidere:

Capº 3º dell'obbiettioni che fanno o dicono i giudei, che nõ sia anchor venuto il Messia, e come si confondono:

Capº 4º oue si proua secondo il talmud, che christo Messia è gia venuto:

Capº 5º che il tempio non si riedificara la terza volta, ne i giudei habitarãno piu oltra la sua terra, e che pochi se ne douean saluar' al tempo del Messia, e che doueano esser del tutto distrutti et in perpetuo riprobati, sin che saran giudei, e che sarãno senza legge, e senza sagrificio, sin alla fine del mondo, e del peccato del pº et ultimo tempio, e della causa della lor cattiuita:

Capº 6º come le promissioni giudaiche, son quasi sempre conditionali:

Capº 7º de i due falsi Messij de giudei, che si fecero l'un' appresso l'altro dopo la passione del s.r nostro Gesu Christo, e della stolta opinione del Messia, il quale aspettano che venga, e di alcuni giudei che aspettano due Messij:

Capº 8º de i miracoli di christo e suoi Apostoli e discepoli, e come gli Apostoli e gli altri fedeli son seme e figliuoli d'Israel:

Capº 9º come il Messia si dice Dauid, salomone, e pietra, nella sagra scrittura e nelle scritture hebraiche:

Capº 10º come Adamo et Eua furono colpeuoli, onde la colpa originale discendendo a i figliuoli, tutta l'humana generatione ne fu corrotta, e tutti andauano all'inferno o ver al limbo, sin all'auuenimento di christo, il qual douea leuar' i santi padri, e liberar' i prigioni dell'inferno:

Capº 11º che non è alcun Redentore, eccetto che Dio, e che il Messia e quel Redentor' o saluatore:

Capº 12º del consortio della diuinita coll'huomo, e della Equalità e partecipazione di Dio coll'huomo:

Libro secondo

Capº pº come Dio douea pigliar carne humana, e conuersar con gli huomini, e che il Messia promesso da i propheti e dalla scrittura, douea esser Dio et huomo:

Capº 2º che il Messia douea esser Dio e verbo di Dio cio è figliuol di Dio, e che il Verbo è Dio:

Capº 3º della distintione delle diuine persone, e di Dio il qual manda, e del Dio mandato, e della trinita e figliuol di Dio:

Capº 4º dello spirito s.to:

Capº 5º della trinita sotto il nome di Dio delle 4. lettere, cio è iod, he, vau, he:

Capº 6º della incarnatione del nostro Sr Gesu christo:

Capº 7º della Virginità della Vergine:

Capº 8º come il Messia christo, douea patire, et anchor Dio secondo le auttorita esposte nel Talmud, e della s.ma passione di christo:

Capº 9º della risurettione di christo, e risurettione de morti universale, e dell'ascensione al cielo di christo nostro s.re:

Capº 10º della vocatione delle ganti, ciò è che i gentili si douean saluare:

Capº 11º del sabato circoncisione et altre [cerimonie] legali, che nõ si doueano più osseruar' a lettera, et all'auuenimento di christo, si doueano cassar' et annullare:

Capº 12º come tutte le cerimonie hebraiche, furono seppellite con christo, e morte et incinerate, onde egli risuscito, e quelle restarono nel sepolcro:

Capº 13º come il Diauolo procuro ristaurar la legge a i giudei, et alcune altre cose del sabbato:

Capº 14º del sagramento del battesimo:

Capº 15º del sagramento della penitenza:

Capº 16º del sagramento dell'Eucharistia:

Capº 17º come i giudei han cassate e mutate molte cose della sagra scrittura, molto degne per la nostra s.ma christiana fede:

Capº 18º come i giudei moderni di queste parti orientali [occidentali] celebrano il falso sabbato, in quãto al segno e alla integrita del tempo:

Capº 19º oue si decide, se chanaã terra di promissione, fusse stata promessa a i figliuoli d'Israel in premio preciso, per l'osseruatione della legge, o se oltre a quella, coloro che l'osseruano debbano aspettar' altro premio:

Capº 20º come la salute liberatrice si douea far per il Re Messia, douea esser spirituale e non temporale:

Capº 21º come nel talmud, si conteneua dottrina fauolosa, vana, inutile, scelerata, stolta, bestale, e diabolica, e le maleditioni infinite de giudei, date da Dio per la sagra scrittura.

Aggiunta della obbiettione al giudeo, per che nõ viene alla fe di christo, cio è

per che aspetta esser tirato violentemente, e come si risolue, e dell'adoratione de christiani, circa la humanita di Christo, Eucharistia, e della croce et, etiandio delle imagini, et adoratione de s.ti, et alcun'altre cose della s.ma croce, et ultimamente si parlara alquãto, dell'usure.

Vat. Lat. 14627, fgl. 191 *r* [cap. 7° della II parte]:

Ultimamente diciamo ch nõ è da meravigliarsi delle cose di Dio, ch egli puo far'il tutto, hauendo ordinato cosi, come egli fede d'Adamo et Eua/ et anchora di Sarra et Anna pphetessa et di elisabetta madre del B.to/ Giouan battista, le quali eran tutte sterili, cosi anchor si vedono cose/ merauigliose nella natura come della phenice ch nasce senza padre, e/ di molte altre cose ch si truoano scritte, e ch si veggono alla giornata,/ come de gli api gli quali nõ *nascono di coito*, come dice plinio nella natural/ historia al cap. 20. Dicesi anchora, ch in Capadocia vi sono certe/ *giumente ch concepono di vento*, i pidocchi, e le talpe nascono simil/ mente *senza coito,* e vedesi medesimamente ne i vermi della seta,/ il seme de i quali si ritiene un anno morto, e da poi postolo in luogo caldo/ o nel petto nascono, da i buoi, e da i vitelli nascono le vespe, e da i/ giumenti i scardafoni, et anchor' in un persico o pomo integro vi si/ truouano i vermi [tre righe cancellate] nati iui dentro, e della phenice [come si è detto] ch da se medesima dopo (?) la sua morte/ rinasce, della quale parla plinio nel libro della natural' historia, e/ lattantio firmiano in una sua operetta della phenice, et ouidio nella/ methamorphasi et altri autori.

Vat. Lat. 14627, fggl. 249 *v*-250 *r* [cap. 12° della II parte]:

Successivamente fu morta la legge con christo in quanto ch ella era un/ certo contratto di debito *e polisa censuale,* ch obbligaua quel populo a/ Christo, e così come il contratto del debito fatto a vita del creditore, si/ rompe et annulla per la morte di quello, similmente morendo Christo/ tutta la legge su detta di Mose, fu morta estinta e finita, circa li legati,/ atteso ch non era eccetto che una polisa censuale, e contratto di debito,/ nel quale tutto quel popolo si obligaua di osseruar quella legge, e quelli/ commandamenti, sin alla morte del testator' e creditore, la qual' cosa/ appare nell'Exodo al capº 24, per quel ch Mose quando leggeua il/ volume della legge, tutto il populo rispondeua dicendo, tutte le cose/ ch ha parlato il S.re, faremo e saremo obedienti, onde, allhora Mose/ sacrifico 12. vitelli, e piglio la meta del sangue e lo sparse sopra/ l'altare, e l'altra meta sopra il populo dicendo, questo è il sangue/ del patto ch pattui il S.r con esso voi sopra tutte queste parole/ per la qual cosa Mose volse significare, ch quel patto e polisa di obbli/ gatione, non era da sciogliersi eccetto ch per il sangue di Christo me/ diatore, il qual'hauea da esser Dio et huomo, atteso ch per/ quella meta del sangue ch sparse sopra l'altare, volse significare ch/ Dio al qual'era stata fatta quella obbligatione fatto huomo douea/ morir' et esser sparso il suo sangue, ma per quell'altra meta ch sparse/ sopra il populo significaua ch Christo douea morir per il populo, e lo do/ uea redimer' e liberare, per le quali cose si mostra come tutta la legge// 250 *r*// di Mose non era altro ch polisa e contratto di debito sin alla morte di/ Christo, e conseguentemente fu estinto, annullato, rotto e morto, et affisso/ nella Croce con christo, e così niun' è più obligato ne tenuto alle legali, e/ questa ragione allega l'Apostolo paolo a i Colossesi nel capo 2. dicendo, qũ/ erauate morti ne i peccati, et il preputio della vostra carne vi ha fatti/ uiui con lui, donandoui tutti i peccati, scancellando quel ch contra di Noi/ era polisa di

debito, il qual ci era contrario, et egli lo leuo di mezzo con/ ficcandolo nella croce, e dispogliando i principati e potesta, trãsporto/ confidentemente e pubblicamente trionphando di quegli in se medesimo, niun'/ Adunq$_3$ ui giudichi nel cibo, o nel bere, o ver in parte del giorno della/ [festa o neomie o vero de i sabbati gli quali furono] ombra/ delle cose auuenire.

Vat. Neofiti 37:

fgl. 2 (17)... et come l'hanno esposto li uostri Rabbini; ne finalmente/ con le autorità de' nostri dottori, ne con le loro tradi-/ tioni, et glose; acciò che cessi trà noi ogni superflua/ contentione, et perdita di tempo, ne meno uengo à uoi ad/ animo concitato, et con parole inguriose, come forsi han-/ no fatto alcuni (benche con gran zelo della uostra/ salute) *imprudentemente* [cancellato], ma con animo demisso/ et supplicheuole pregandoui che uoi anchora/ con animo parimente sereno non appassiona-/ to, ne oscurato dall'odio, che hauete à sentire q$_3$sta uerità//

fgl. 3 (18) Adessò adunque breuemente prima le ragio-/ ni, et le autorità de uostri, come hò detto, le quali/ demostrano il Messia esser uenuto. Dapoi res/ ponderò apertamente alle raggioni, et autori-/ tà, che ui moueno à credere il contrario. All'/ ultimo aspetterò, che uoi stessi date la sen-/ tentia di questa controuersia, che è tra/ uoi, et noi, tenendo per certo, che se non/ uorrete del tutto//

fgl. 4 (19) negar' li profeti, le sacre lettere, la uostra legge, e le uostre/ traditioni, et glose, conoscerete la uerità./ Et prima del Messia uostro quando hauesse à uenir',/ ascoltate il *uostro* [cancellato] padre Jacob, che ui parla et/ ascoltate li uostri Rabbini come espongano le sue/ parole. Non si leuerà *cetro da* [aggiunta per correzione] Juda, et il dottore dalli (Gene' 49 [in margine])/ suoi discendenti infino che uerrà Scilo al quale/ si congregheranno li populi. Et prima che Scilo/ significasse il Messia, et che questa profetia sia/ del Messia, e no' de Nabucdonosor il quale per li peccati/ de uostri maggiori//

fgl. 5 (20) fu poi mandato da Dio à punirli, è destrutta Je-/ rusalem a condurli inpriggione in Babel, si dichiara in/ Brescit Rabba, il quale dice in questo luogo, Scilo è il/ Messia. Al quale se congregherano i populi perche giu-/ dicherà tutto il Mondo, allogando, che dicano et giudicara (Michea et Esaia 2 [in margine])/ con giustitia i poueri, è nella traditione [tradutione: corr.] Caldea ditã-/ ta autorità appresso di uoi, che niuno la contradice, la/ quale ha tradotto quella parola Scilo esser' detta per il/ Messia...

Vat. lat. 6792, I, fggl. 85 *r-v* (già pubblicato dal Dejab, *Documents*, pp. 87-88 in traduzione francese).

Mag.co ms Andrea sempre honorando.

La presente sarà solamente per auuiso di quello che li Giudei alli/ quali uoi predicate la uerità, contra di uoi dicono. Con effetto riso-/ lutamente dicono che nõ vogliono uenire alla usa predica, et che/ poco si curano delli mali officij che uoi fate contra di loro perch/ si come loro affermano, et si gloriano d'esser popolo eletto da Dio,/ semenza di Abrahamo, et figlioli di Giacob, così à bon' hora la/ mattina di notte predicano nella sinagoga, che questo/ Regno del PP è un regno temporale come quello dei/ Caldei, di Faraone, delli persi, d'Assuero, et delli Romani/ antichi, et che

si come Dio ebbe buona cura, et gouerno delli/ Padri loro, tra quelli Regni, così ancora ha buona cura di loro/ in questo Regno del Papa, mantenendoli sani, liberi, ricchi/ et honorati, et molto rispettati dalli principi christiani, li/ quali trattano bene li Giudei, fauorendo a' quelli a' luogo e tempi,/ opportuni, parte per ispiratione et uolunta di Dio, ch comanda/ a tutti li Principi et Regi del mondo, parte ancora perch/ tutti li Regi e Principi hanno paura di trattar male il popolo/ diletto di Dio, acciocch nõ auuenghi a' loro, come auuenne alli/ Caldei, alli Egittij, Faraone, et a' gl'altri gentili, che hanno/ uoluto trattar male il popolo di Dio, et che loro sperano in Dio/ di ueder in uoi che perseguitate loro a' questo tempo// 85 *v*// quel che li Padri loro uiddero in Aman che perseguitaua Mardocheo,/ et il popolo santo di Dio, perche Dio loro senza altro Messia/ ha mille modi d'aiutar loro et liberarli da qual' si uoglia/ pericolo, et molestia, et di castigare li persecutori et oppressori del popolo di Dio. Il tutto sia per auuiso, acciocch in ogni/ cosa ui gouerniate con giuditio et prudenza perche li Giudei/ ui hanno mallis.o. animo addosso, et quantunche dicano che uoi/ siate loro seruo a' predicarli et insegnare la legge santa di/ Dio senza salario alcuno da loro, pur il uso magisterio/ non gli è grato et uogliono più presto odire gli discorsi/ et dottrina di qual si uoglia altro christiano, che da uoi/ Moro da fessa. Non altro./

N.P. amoreuole et affetionato di uoi/ come frallo Car.mo nel S.e.

APPENDICE II

Nell'impossibilità di affrontare il problema delle polemiche suscitate dalla pubblicazione della traduzione ebraica del catechismo bellarminiano da parte di Giovan Battista Jona, pubblico qui la *premessa* al lettore dello scritto che Giulio Bartolocci, secondo revisore dell'opera (dopo il Ciantes), redasse in difesa del suo maestro e dalla quale risulta abbastanza chiaramente il carattere della polemica. Non posso dire con sicurezza se la *Nota d'alcuni errori* sia stata stampata o divulgata manoscritta come farebbe pensare la frase del Bartolocci nel passo che segue.

Vat. lat. 7150, fggl. 1-45 (già pronto per la stampa con l'indice dei nomi debitamente compilato; manca, però, ogni traccia di approvazione ecclesiastica). Collazionato con l'autografo del Bartolocci (*Vat. Lat.* 10897, fggl. 12 *r*-160 *r*).

Christiano et Pio Lectori.
D. Iulius Bartoloccius Monachus Congregationis S. Bernardi.
Ordinis Cisterciens. Salutem.

Anno Dñi 1658, iussu superiorum uidi, perlegi, laudaui, et approbaui libellũ/ inscriptum, Dottrina Christiana, ex italico in Hebraicum idioma translatũ ab eximio uiro linguę sanctę peritissimo Jo: Baptista Jona Galilaeo/ qui subinde typis S. Cong.nis de propaganda Fide Romae prodiit. Anno/ uero 1661. quaedam diuulgata sunt scripta, quae sine nomine aucto-/ ris ad me peruenerunt; sub nomine tamen et inscriptione Italica./ Nota d'alcuni errori della traduttione Hebraica nel testo della Dottrina/ Christiana, e nelle annotationi agionte dall'autore di quella./ Verum cum ab ipso anonymo censore multa notentur, et assignentur pro/ erroribus, quę nec umbram quidem in se contineant erroris. Opere prę/ tium me facturum duxi, si inscitiam huius censoris patefaciam mani-/ festis rationibus, fundatis in regulis grammaticalibus

Hebraicis, in/ auctoritatibus Sac. Scripturae, quę regula et methodus esse debet om-/ nis Hebreae Locutionis, ac in stylo et usu loquendi sapientum Hebreorum. Quod si locutio et phrasis nostri translatoris regulas istius modi non trasgredi-/ atur, imò ipsis fulciatur ac roburetur, nulla uis, nullaq$_3$ censura contra/ ipsam consistere poterit./ Caeterum pie Lector, cognoscas uelim, quod dum anonymus censor uult trans-/ latorem Doctrinę corrigere, ipse (non solum contra Hebraicos canones/ saepissimè labitur, uerum quod peius est) contra orthodoxam Fide mul-/ ta molitur, alia siquidem labefactare contendit, et alia aperte negan-/ do pessundat, ut ex his manifeste appareat, has censuras non aliunde/ quam a fece iudaica, uel a quodam recutito, et male sentiente de Fide/ Christiana promanare. Multa sparsim occurrent sed quae sequuntur/ apposuimus, ut Christianus Lector iudicet de reliquis./

Asserta censoris doctrinae contra Fidem orthodoxam.

N°P°. Vilipendit titulum doctrinę Christianorum, et negat למוד signi-/ ficare doctrinam contra Isai. 50:4. Vnde necessario sequitur quod ipse// fgl. 1 *v*// cum suis iudaeis laudet aliud vocabulum Talmud quô suam doctrinã uocant./

N° 2° Distinguit inter credere, et profiteri Fidem seu Legem: unde, secundũ/ ipsum, actus internus Fidei est omnino diuersus ab actu externo Fidei, ex/ quo sequitur, quod quando ipse dicet. Credo in Iesum Christum, non profite-/ tur Legem Christi et sic aliud poterit corde credere, et aliud profiteri/ ore sine piaculo, contra D. Paulum qui dicit, Corde creditur ad iustitiã,/ ore autem confessio fit ad salutem, Rom. 10 : 10./

N° 3° Tacite laudat ignominiosa illa uocabula, quibus Iudaei in oppro-/ brium nostrum uocant Crucem Domini, etq$_3$ cum eis uidetur iudaizare./

N° 4° Ponit diuisionem in Diuinis, ac totam Diuinitatem perturbat cum ait./ *Li sudetti Diuini attributi possono essere diuisi et uniti conforme all'arbi-/ trio di ciascuna di esse tre persone diuine.*/

N° 9° Labefactare contendit uerbum דקר Dakár quod transfingere sig-/nificat, et sic cum iudaeis sentire uidetur, qui prophetiam Zacha-/ rię, et Crucifissionem Christi Domini negant./

N° 23° Infideliter citat locum Exodi 7 : 14. ac tirannice aliud exodi,/ honora patrem tuum etc. pervertit: quod passim facit alijs in locis. ut infra./

N° 29° Vocat haereticam locutionem, quâ S.S. Patres, et Concilia nominant/ Eucharistiam panem et sacrificium panis./

N° 30° Irridet nomina, quę, Ecclesia nobis proponit in nouissimis; et cum/ hereticis uertit Infernum in sepulchrum, ac proinde male uidetur/ sentire de Inferno, ac subinde etiam de Paradiso quia גן עדן Ghan/ Eden intelligit tantum terrestrẽ hortum./

N° 37° Negat significatum nominis Dei אדני Adonai Gen. 18 : 3 attri-/ buendum esse Deo, ut facit uulgata, omnesq$_3$ alij expositores catholici./ at ille cum iudaeis attribuit creaturis uertendo, *obsecro domini,* sicq$_3$./ eneruat mysterium S.me Trinitatis, quod Ecclesia etiam ex hoc loco Scrip-/ turae colligit, atq$_3$ manus adiutrices iudaeis porrigit ut in prauo scriptu-/ rarum intellectu persistant./

N° eodem. Iniuriam maximam infert puritati Beatissimę Virginis, dum //2 *r*// non admittit communem interpretationẽ uocabuli עלמה Alma significare vir/ ginem; sed

cum haereticis et iudaeis renouat impiam interpretationẽ puellę/ innuptae ex quo tollitur unica prophetia Esaię de virginitate Dominę/ nostrę Ecce virgo concipiet etc. et sensim sternit viam ad iudaismũ./

N° [48] Ridet non sine impietate nomina sanctorum, illaq$_3$ peruertit, dum/ accipiendo illorum etymologiam, risui et ludibris exponit./

Ex Annotationibus.

N° [59] Deprauat scripturae sensum, et aperte negat prophetiam Dani-/ elis. Ecce cum nubibus coeli quasi filius hominis ueniebat etc. intelli-/ gendam esse de Adventu Christi ad iudicium, et hoc contra sanctos/ Patres et universam Ecclesiam.

Ex istis paucis, pie et benigne Lector, colligere poteris, quę nã sit doctrina/ censoris, et qualis fides sit ei adhibenda in reliquis, cum pari impe-/ ritia procedat in omnibus, sicut in responsione ad singula eius Tela obi-/ ecta patebit./

מגדל עז

עם יהוה

MIGDAL OZ SCEM

ADONAI

TURRIS FORTITUDINIS

NOMEN DOMINI

In quo omnia tela nequissimi ignea extiguunt^{r}.

Dal Barb. Lat. 3092, fogl. 293 *r*, pubblico, infine, una supplica indirizzata nel 1663 dallo Jona ad Alessandro VII affinché trasferisse al nipote Sigismondo l'ufficio di scrittore di codici ebraici che egli ricopriva dal 1650. La supplica è contenuta in una raccolta di lettere di ed a Leone Allacci, dal 1661 custode della Biblioteca Vaticana. Il foglio 294 dello stesso ms. costituiva la busta della lettera ed ha, sul *verso,* l'indirizzo: « Alla Santità di N. Sig^{re}. Per Gio: Battã Jona Galileo ». Sotto la prima riga probabilmente lo stesso Alessandro VII ha scritto: « Mons Allatio ne parli ».

Beat^{mo} Padre

Gio: Batĩa Jona Galileo hum^{e}, espone, come essendo stato/ fatto scrittore delli libri hebraici nella Bibliotheca Vati-/ cana in solidum con D. Giulio Bartolocci Monaco di S./ Bernardo del Ordine Cistercense sino dall'anno 1650 godendo/ solamente mezza parte di d.^{a} scrittoria. La S^{tà} V:^{ra} gli fece poi gratia/ della metà della scrittoria che tiene Agostino Primani,/ di modo che hora gode tutta la parte d'un scrittore. E perche/ d:^{o} Orẽ si ritroua in graue età d'anni 75. Supplica humilm.^{te}/ la S^{tà} V:^{ra} di fargli grazia di trasferire la d^{a} scrittoria/ nella persona di Sigismondo Jona suo Nepote, et allieuo essendo/ prattico nella lingua e nello scriuere Hebreo, et addottorato/ anche in lege, e l'orẽ non mancherà d'assisterli mentre/ uenirà con tutte le forze per lasciare dopo di se un allieuo/ capace, et idoneo al Servitio di d.^{a} Bibliotheca.

Che il tutto &

To my dear brothers
Rabbi Menachem Nochum and Rabbi Moshe
and their families.

ISADORE TWERSKY

THE CONTRIBUTION OF ITALIAN SAGES TO RABBINIC LITERATURE

There are four major areas for, and desiderata in, the scholarly investigation of 'the contribution of Italian sages to Rabbinic Literature' [1]: the reconstruction, retrieval, and critical publication of all the works of Italian sages in the vast field of rabbinics [2]; the patient, full-orbed literary and conceptual assessment of their worth, originality, and importance (for preservation and innovation, substantive as well as methodological) by comparative study, by developing an all-encompassing perspective which brings into focus the works of Spanish, Provençal, French and German sages and, for the later period, Polish and Turkish authors [3]; the analytic determination whether there exists a distinctive Italian school with its special features, its chain of tradition from teacher to di-

---

[1] I have retained the original form of this lecture, which was, of course, undocumented, and have now added only some essential bibliographic references or elaborations of a few points made in the text. General background is available in the standard works: A. MILANO, *Bibliotheca historica italo-judaica*, Florence 1954; C. ROTH, *History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946; J. STARR, *Jews in the Byzantine Empire*, Athens 1939; A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London 1971; H. VOGELSTEIN-P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin 1895; H. GROSS, *Isaac ben Malki-Zedek und seine süditalischen Zeitgenossen*, in *Magazin für jüdische Geschichte und Literatur*, II (1875); the big works of I. HALEVI, S. RAPPOPORT, I. H. WEISS, L. ZUNZ; S. ASSAF in *Ha-Shiloaḥ* XXXV (1918), pp. 12-17, 275-286; the introduction of A. Wertheimer to the Bible commentaries of R. Isaiah (see below, n. 2); and the items cited below, esp. nn. 3, 5; also, M. MARGALIYOT (ed.), *Halakot Kezuvot*, Jerusalem 1942; ID., *Hilkot Eretz Yisra'el min ha-Genizah*, Jerusalem 1973.

[2] Cognate fields are also indispensable for a balanced-judicious appraisal of rabbinics; e.g., for purposes of this paper, see the *Bible commentaries* of R. ISAIAH OF TRANI (Elder or Younger) (ed. A. WERTHEIMER), Jerusalem 1959; the recently published article by E. FLEISCHER, *Hedweta... Rishon le-Payyetaney Italiyah*, in *Italia*, II (1981), pp. 7-30, and the new edition of Hillel of Verona, *Sèfer Tagmulè ha-Nèfesh* (ed. G. SERMONETA), Jerusalem 1981.

[3] Some basic monographs bring into the picture; e.g. E. URBACH, *Ba 'alei ha-Tosafot* the recently published A. GROSSMANN, *Ḥakhmei Ashkenaz ha-Rishonim*, Jerusalem 1981, or the older work by GUEDEMANN, *Ha-Torah weha-Ḥayyim*, 3 voll., Warsaw 1898.

sciple, its self-consciousness, its methodological traits, its adherence to local custom and hallowed tradition — or to be more precise, the issue is whether the historian reviewing all the evidence must be unrelentingly atomistic and anatomistic in speaking of Italian sages or whether there is also justification for an organic-holistic frame of reference; the chronicling of the process of their dissemination and absorption into the mainstream of rabbinic creativity — or, in other words, the establishment of the parameters of their influence (collective or individual), the extent of their durability, their impact on major codes, and their role as intermediaries and transmitters. The following observations, pointed prolegomena to a comprehensive monograph, concentrate primarily on the early period (to 1300), with occasional observations on the 15th and 16th centuries, and are intended to provide a matrix for the treatment of items two and three.

1. The study of medieval rabbinic literature in Europe presents scholars with a complex, composite problem of 'beginnings'. There is need (a) to establish the historical-literary facts — who are the earliest authors in the various centers, what are he foci of their interests, and what works (commentaries and super-commentaries, codes, responsa, halakhic monographs, abridgements of Talmud, lexicons, midrashic collections) did they compose? There is also need (b) to evaluate these bio-bibliographical facts by placing them in a horizontal as well as vertical perspective. How does rabbinic creativity at a certain period — e.g., 1050 — in northern France compare to what is happening in Provence, Italy, and Spain? Moreover, how does it relate to pre-1050 developments in its own region? This question is, in fact, part of a larger question: is literature commensurate with culture or is there an oral pre-literary phase with its own cultural value and impact? In pursuing these lines of inquiry we must be regularly mindful of three related issues. First, the problems of reconstructing and evaluating an oral tradition are sticky and complex.[4] Second, are there records of any abrupt changes — political, cultural, or demographic — which would militate against the assumption of uninterrupted continuity or make suck continuity an impossibility?[5] Finally, the impact of the Geonic legacy, both as a fructifying and stultifying force, needs to be

---

[4] Vestiges of an oral tradition are often obliterated. In the case of Italy, the dominant Palestinian orientation of the ninth century is overwhelmed by the strong and abundant Babylonian influences of the tenth century. This, in turn, is the period for which evidence becomes available and which we begin to study in detail. The earlier period inevitably remains a dark age. Dr. Reuben Bonfil is developing this issue of rather swift Babylonian ascendancy in a study to appear in the I. Tishby *Festschrift*. See below, n. 13.

[5] See, e.g. U. Cassuto, *Ḥurban ha-Yeshivot Be-'Italyah ha-Deromiṯ ba-Me'ab, ha-XIII,* in *Sefer Zikkaron le-Gulak we-Klein,* Jerusalem 1942, pp. 139-152. Cassuto posits continuity in Italy until the destruction of its academies at the end of the thirteenth century - a problem-ridden thesis.

assessed; attitudes to it vary — it is a source of dialectical development in Jewish history.[6] Varying attitudes produce continuity or change.

Furthermore, at what point does a continuous literary tradition crystallize and begin to show distinctive and accumulative features which validate our labeling a certain literary-intellectual phenomenon as a school, with its methodology and outlook, traditions and loyalties — as distinct from intermittent, essentially individualistic and non-cumulative activity by talented scholars unfettered by common commitments or methods? After schools emerge, when do they begin to interact and crossfertilize? In the same vein, when and where do we find self-consciousness with regard to creativity and self-perception of one's place in and contribution to the development of the literary genre? While the factual problem of beginnings is constantly being dealt with and illumined by modern scholars (the research of Abraham Grossman on tenth century Ashkenaz is a good example), the self-perception is forthcoming from the authors themselves, the codifiers, commentators, writers of *novellae* and *responsa*, who, not only created the literature we study, but occasionally paused to reflect on the general significance of their enterprise, its genesis and scope, motive and impetus, generic variability, relation to antecedents and historical impact. These reflections need to be carefully analyzed.

One of the most instructive and suggestive of such reflections is found in a famous passage in the introduction of R. Menahem ha-Me'iri to his monumental *Beṯ-ha-Beḥirah* on *Avoṯ*, a work which unmistakeably reflects the author's sense of being a watershed personality.[7] He chronicled the transmission of the Oral Law and the development of rabbinic literature down to his own time. We may utilize this historical reflection and record as a means of gaining insight into the problem as a whole and the place of Italy in particular. His scheme helps provide a perspective for the study of rabbinic literature in Italy and especially for the question of whether or not there existed a school in Italy.

After a rather sober description and characterization of the Geonic period, deftly combining abundant praise of the knowledge and fame of the Geonim with penetrating (even debunking) criticism of their literary heritage which seems to be all too fragmentary, elliptical and unsophisticated, he suggests that in seeking a balanced synthesis or polychromatic overview of the develop-

---

[6] For the dialectical attitudes to *Geonìm*, see my brief remarks in *Tarbiz*, XXXVII (1968), pp. 321-322 and *Rabad of Posquières* 2, Philadelphia 1980, pp. 216 ff. Cfr. also, H. Soloveitchik in *Peraḳim be-Toledoṯ ha-Ḥevrah ha-Yehudiṯ*, Jerusalem 1980, English section, pp. 11-12.

[7] *Beṯ-ha-Beḥirah, Avoṯ*, New York 1944. The key passage is on pp. 64-66. The general introduction to *Beṯ-ha-Beḥirah, Berakhoṯ*, Jerusalem 1965, also reflects this sense of synthesis and tradition: its style, *raison d'être*, relation to predecessors, use of philosophy, treatment of codes versus *Talmùd*, and other issues. I hope to present an intellectual profile of ha-Me'iri in a forthcoming study.

ment of rabbinic literature in France, Provence, and Spain, we must avoid oversimplification or reductionism by being attentive to the *difference between oral and literary culture*; we must be careful to equate literary productivity with creativity and conceptual advance, for the latter may be oral as well. There is something isomorphic as well as synchronic about the scheme which he then advances. Ha-Me'iri affirms that literary tradition, which should be understood as substantive, comprehensive work which remains influential and provides a solid stimulating basis for continuity and expansion by successors, begins concurrently with R. Isaac Alfasi in Spain, with Rashi in France, with Rabad and R. Judah Albargeloni in Provence-Catalonia — the four fathers of Talmudic study whose intended audience was the nation as a whole:

'ארבעה המה מטיבי לכת אבות התלמוד אשר התחילו לחבר חבוריהם להועיל תועלת כללי לאומה'

They began to compose major books in order to benefit the *entire nation*; the didactic motive, the rational awareness, and the more systematic-comprehensive nature of writing are allied. However, they are not the first scholars in these areas. There is a pre-literary period (which merges with a partially-literary period, à la the Geonic writing), and its muteness or even its widespread anonymity — by no means complete, for such figures as Rabbenu Gershom or R. Moses ben Joseph of Narbonne are prominent — should not be identified with primitivism or passivity, ignorance or inability. This pre-literary stage is not merely a period of gestation or digestion of classical materials. It is not that the breakthrough comes after an 'extended intellectual moratorium' as is the case with individuals, some of whom launch their literary careers early in life and some only after long delay. (See, e.g., Erik Erikson, *Young Man Luther*). As a matter of fact, ha-Me'iri contends — contrary to the conventional assumptions and sensibilities of modern scholars and congruent with Platonic-Maimonidean categories — that oral culture is intrinsically superior to literary culture[8]; we may say that he operates with the notion of an *extended moratorium* which is not merely transitional or propaedeutic but quite creative and significant and desirable in its own right. Interestingly enough, he supports and legitimates this view in two ways: first by adapting a Talmudic maxim which stipulates that the acceptance of witnesses' testimony in court is contingent on its being oral — reading from notes disqualifies it (מפיהם ולא מפי כתבם); and second by applying a medieval adage, found already in Judah ha-Levi's *Cuzari*[9] and quite popular in Provençal Hebrew literature, concerning study and transmission of knowledge and the

---

[8] See I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides*, New Haven 1980, pp. 72-74.

[9] *Cuzari*, II, 72.

desirability of receiving instruction directly from teachers rather than impersonally from books — מפי סופרים ולא מפי ספרים.

'In general', R. Menahèm ha-Me'iri notes, 'everything preceding these [the four fathers of Talmudic study mentioned above] in time' is covered by these two statements. In other words, the state of oral creativity and transmission is not only important but is ideal; it also lasted for a long time. It should be appreciated accordingly. Not only is there no reason to be apologetic about the oral culture but there is reason to be proud of it. In fact, the transition to literary culture is problematic. Writing is a response to historical decline, to special, anomalous exigencies and contingencies which ruffle the stability, spontaneity and serenity of the tradition and necessitate the production of literature. Indeed, Geonic writing which hovers over the beginnings of rabbinic literature in Europe has a sense of urgency and immediacy to it which, in fact, explains its unsystematic presentation and fragmentary character. It is a kind of crisis literature, responding to sudden needs. That is why, he interjects, it is unfair to judge the worth, the greatness, and the historic achievement of the *Geonìm* only on tbe basis of critical review of their extant works, *pièces de circonstance*, for such a review would not be very flattering; eulogistic oral reputation and traditional attestations of importance must be duly weighed. Their literary achievement does not faithfully mirror their full stature. We hear in this conception echoes of the Spanish view that the redaction of the *Mišhnàh* — and the end of the completely oral phase of the Oral Law — was an emergency consequence of historic pressures and apprehensions about the preservation of *Toràh*. The Law was oral not only for theological, methodological, or meta-historical reasons (i.e. to guarantee the uniqueness of Jews *vis à vis* Christians who, Septuagint in hand, claimed to be *verus Israel*), but because of the essential superiority of oral culture.[10] It is this historiographical scheme and this theory of literature which he applies to France, Provence, and Spain. While chronicling the literary achievements of these centers in Western Europe, he summarily emphasizes their oral phase.

Obviously, the total omission of Italy from ha-Me'iri's account is most noteworthy — and quite enigmatic — for our purposes. Now, were we to meet with ha-Me'iri, we would be in a position to sketch the early history of rabbinic literature in Italy (until the second half of the thirteenth century, the period of ha-Me'iri) on the basis of skeletal facts and a few lingering conjectures. Very briefly, the following items would be included or investigated: (1) the redaction of *Halakhoṯ Kezuvoṯ* in southern Italy — à la Mordekhai Margaliyoṯ; (2) the possibility (discussed since the time of Zunz) that

---

[10] See I. TWERSKY, *Religion and Law*, in *Religion in a Religious Society* (ed. S. D. Goitein), Cambridge 1974, pp. 76-77. For the views on the redaction of the *Mišhnàh*, see J. N. EPSTEIN, *Mavo le-Nusaḥ ha-Mishnah*, Jerusalem 1948, pp. 692ff.

certain midrashic compilations are, in their final form, of Italian provenance; (3) Shabbeṯai Donnolo's report about the death of ten prominent scholars in 925 [11]; (4) the achievement of R. Meshullam ben Kalonymos of Lucca, most of whose work was done in Italy rather than Germany, and the general role of Italy as intermediary in transmitting Palestinian teachings to *Ašhkenaz* (emphasized since the time of S. Y. Rappoport), even though the great formative influence of Babylonian teachings is now being more fully assessed [12]; (5) the reports of Aḥimaăz concerning his family contributions to Talmudic scholarship, liturgical poetry, and statesmanship as well as his comments concerning Abu Aharon of Bagdad who found 'already established' schools at Oria; (6) the powerful Italian-Byzantine axis, suggested by the above and abetted by numerous other indications; (7) the *'Arukh* composed by R. Natan b. Yehi'el of Rome; (8) the two important manuscripts of the *Mišhnàh* which originated in Italy at the end of the eleventh century [13]; (9) the *Mišhnàh* Commentary (on *Zera'im* and *Ṭ'oharot*) of R. Isaac b. Melkizedek of Siponto, the 'Greek rabbi' apparently used by Maimonides, lavishly praised by some contemporaries, and sharply criticized by Rabad, as well as references to his father and son (Shilo); (10) R. Solomon ben ha-Yatom and his commentary on the Talmudic tractate *Mo'ed qaṭan* (or *Mashkin*); (11) references to *ḥakhme Romi* both those living in Rome and those emigrating elsewhere (e.g., Worms); (12) the scholars mentioned by Benjamin of Tudela; (13) R. Tam's rhapsodic declaration in his *Sefer ha-Yashar* concerning Bari and Otranto כי מבארי תצא תורה ודבר ה' מאוטרנטו; (14) the *Tanya Rabbati* [14]; (15) R. Isaiah ben Mali of Trani (Rid), a prodigious author to whom we shall return; (16) R. Zedekiah ben Abraham Anaw and his important compilation *Shibbolai ha-Leqeṭ*. While sketching this history, the following place names would be mentioned: Bari, Brindisi, Lucca, Milan, Oria, Otranto, Pavia, Rome, Siponto, Taranto, Trani, Venosa, Verona — and they would ring a bell all were seats of learning.

---

[11] See A. SHARF, *The Universe of S. Donnolo*, New York, 1976. Prof. S. Abramson has shown how R. Moses of Coucy made use of Donnolo's *Ḥakhmoni* in the *Sefer Mizwot Gadol*; see *Sinai*, LXXX (1976/77), pp. 211-213.

[12] See especially, A. GROSSMAN, *Ḥakme Ashkenaz*, p. 31 and the review by I. TASHEMA, *Kiryat Sefer*, LVI (1981), pp. 344-352.

[13] This was already noted by Cassuto. Prof. J. Sussman reviews the matter in his article on the history of *Mišhnàh* manuscripts which is to appear in the *Proceedings* of the Seventh World Congress of Jewish Studies. I was pleased to receive a copy of the galleys. It is clear from this that *Mišhnàh* study was prominent in southern Italy, but there is not much that we are able to say about it on the basis of impersonal paleographic evidence. The role of Italian scholars as transmitters is also underscored, but again without much personal or methodological information.

[14] See the basic study of Y. Z. PEINTOCH in *Sinai*, LXXX (1976/77), pp. 14-25. This book is frequently quoted in later times (e.g. by R. JOSEPH KOLON) and is seen as a repository of Italian customs (e.g. R. GEDALYAH IBN YAHYAH); see M. SHULVASS, *Ḥayye ha-Yehudim be-'Italyah*, New York 1955, p. 256.

These items, in short, together with a review of contacts and influences from and upon other centers as well as references in related genres (such as Jacob Anatoli's *Derashot* or Hillel of Verona's *Tagmulei ha-Nefesh*), are the chapter headings for a history of rabbinic literature in Italy. The material is indeed substantive and significant. If we then revert to ha-Me'iri's scheme, we are all the more puzzled by his omission of Italy. We would expect him to have mentioned someone — perhaps R. Natan ben Yehi'el of Rome — as a fifth « factor of Talmudic study », alongside of Rashi, R. Judah Albargeloni and R. Isaac Alfasi. There is no reason to assume that ha-Me'iri, extremely erudite and generally comprehensive, was *totally* unaware of these developments nor is there reason to accuse ha-Me'iri of parochialism or intentional neglect.[15] There were literaty and personal connections between Provence and Italy. What then is the meaning of his silence concerning Italy in light of his general historical scheme and the many details concerning the other centers? It can only be that in addition to the geographic-territorial lack of unity — Italy has been described by historians as a « geographic expression », lacking any political unification until modern times — ha-Me'iri did not perceive any conceptual, literary, or methodological unity and continuity. Apparently, it was not even a geographic-cultural *idea* comparable to *Ashkenaz* or *Sefarad*. (Liturgical custom — *minhag Italiani* or *minhag Romi* — is a separate issue; it certainly indicates unity and continuity in an important sphere, with halakhic repercussions, but is not a surrogate for hard-core rabbinic literature).[16] The development must have appeared to him as sparse and episodic in comparison with the other major centers which he was chronicling succinctly and in broad strokes. Finally, their achievements were not, in his opinion, widely influential or *famous*, an important criterion for him. There was no school.

Moreover, it would appear that the Italian rabbis themselves exhibited no awareness of continuity and made no explicit or implicit claims to being part of a local school. From the very beginning it was more of a receptive center, across which successive ripples or waves of influence washed. It transmitted to *Ashkenaz* and, in turn, received, for example, from R. Gershom. R. Natan of Rome, who to be sure travelled to several Italian cities and was both student of and successor to his father as head of the Rome *yeshivah*, also went to Narbonne to study with R. Moses ha-Darshan, inter alia. His *'Arukh* apparently integrates material from Geonic traditions, R. Hanan'el's commentaries, the Ashkenazic teachings emanating from Mainz, and Provençal interpretations. R. Isaac ben Malkizedek cites R. Daniel of Rome together with R. Hai Gaon and R. Nissim Gaon. Both use multi-lingual vernacular glosses. There is

---

[15] To be sure, a cursory inspection reveals that these are very few references to Italian scholars, but he does mention the *'Arukh*. The question of his knowledge and use of Italian rabbis deserves a full and careful review.

[16] See, e.g., the relevant chapters in E. D. GOLDSCHMIDT, *Meḥkere Tefillah u-Fiyyut*, Jerusalem 1980.

no early local figure who is a counterpart or counterweight to Rashi or R. Isaac Alfasi, in the sense of being intrinsically important as well as representative. Italy is alternately centrifugal and centripetal but lacking internal cohesiveness and continuity. Now, to be sure, the towering figure R. Isaiah of Trani, for example, does quote R. Natan of Rome, R. Solomon ben ha-Yatom, R. Isaac ben Malkizedek, and R. Barukh ben Samuel of Aleppo (and in one *responsum* cites also R. Hillel ben Eliakim of Greece)[17], as he himself is quoted frequently by R. Zedekiah b. Abrabam in the *Shibbolei ha-Leqet*; this is noteworthy and as such suggests a chain of tradition, but it is also rare and hence does not constitute nativism or regionalism.[18] There is no evidence that he sees himself as part of an accumulative, accretionary *Italian* enterprise, endowed with special features, methods, traditions, loyalties, assumptions or inclinations. R. Isaiah is clearly basing himself on R. Ḥanan'el and Rif, on one hand, and Rashi (*the teacher* par excellence) and the Tosafists on the other; he is more *Ashkenazi* than Italian and perhaps should be classified as a Tosafist (even though Prof. Urbach in the *Baʿalei ha-Tosafot* has included his colleague R. Eli'ezer b. Samuel of Verona, a student of Ri, as an Italian Tosafist while excluding R. Isaiah himself, a student of R. Simḥah of Speier). Maimonides, we may note, does not appear too frequently on the pages of R. Isaiah. For him, in any event, the entire halakhic enterprise is unified, transcending geographic boundaries; wide-ranging selectivity is perfectly appropriate and discriminating eclecticism is a virtue in rabbinic writing.

We may note pointedly by way of anticipation — and tbis needs to be fully elaborated — that this remains the regnant attitude and reality in the fifteenth and sixteenth centuries, a period of Italian efflorescence and intensive creativity. There are French, German, Spanish and Levantine influences. Central and northern Italy are dotted with bustling, thriving centers in close contac with Ottoman and East European Jewish communities. Rapidly shifting geographic, demographic, ethnic, political, communal and cultural factors militate against the crystallization of any nativism in such prominent figures as R. Joseph Kolon, R. Jacob Landau (*'Agur*), R. David Messer Leon, R. ʿAzri'el Dienna, R. Joshua Boaz (*Shilṭei Gibborim,* in wbich, as is known, the writings of R. Isaiah the Younger are preserved), R. Me'ir of Padua, R. ʿAzariah Figo, R. Abraham Portaleone and many others on to R. Isaac Lampronti (*Paḥad Yitzḥaq*). This ethnic-halakhic heterogeneity, of course, contrasts sharply with the sturdy, sometimes aggressive, *Ashkenazi* sentiment and allegiance which characterize central and Eastern Europe at this time, where *Ashkenazi* origins are flaunted (אנו מצאצאי אשכנז) and the normativeness of *Ashkenazi* precedent is held aloft.

Even in the early period, the relative paucity of *Ashkenazi* rabbinic li-

---

[17] *Teshuvot ha-Rid*, 34.

[18] The Ashkenazic element is predominant in the *Shibbolei ha-Leqet*.

terature from the tenth and eleventh centuries notwithstanding, *ḥasidei Ashkenaz* of the twelfth and thirteenth centuries happily looked upon themselves as heirs of the earlier Ashkenazic tradition.

As far as I am able to establish, there is at no time Italian resistance to *Ashkenazi* expansion and entrenchment or to any other kind of intrusion. *Ashkenazi* views are welcomed, recognized as indispensable; witness the cases of R. Isaiah and his predecessors. We may note in addition, for example, that at a later period R. Joḥanan Alemanno's projected curriculum[19] lists R. Isaac Alfasi, R. Isaiah the Younger of Trani and R. Asher ben Yeḥi'el as the three authoritative codifiers — and the first and the third appear (together with Maimonides) in R. Joseph Karo's triumvirate of authorities. This lack of resistance contrasts sharply and symbolically with events and attitudes in thirteenth century Provence — ha-Me'iri's time and place. Toward the end of the century Spanish students of Naḥmanides were imperiously trying to impose their customs and teaching on the Provençal communities. The Provençal leaders reacted to this pretention to superiority with pride and determination, with awareness of the antiquity, distinction and distinctiveness of their own traditions. Their spokesman was R. Menaḥem ha-Me'iri, whose *Magen 'Avot* is an eloquent defense of Provençal tradition and hence a barricade against Spanish halakhic imperialism. Italy has open borders. The *Shibbolei ha-Leḳeṭ* is the greatest repository of the early teachings of *Ashkenaz*. There is no Italian *Magen 'Avot*.[20]

In sum, R. Menaḥem ha-Me'iri's judment — and this is implicitly shared by R. Moses of Coucy (*Sefer Mizvot Gadol*) before him and R. Menaḥem ben Zeraḥ (*Zedah la-Derekh*) or R. Jacob Landau (*'Agur*) after him in the historical prefaces to their codes — is as follows: while the beginnings of rabbinic culture in Europe are shrouded in the silence, often obscurity, of oral learning, there comes a point when we are able to discern clear features of continuous literaty creativity, consciousness of writing for and influencing the entire nation, and transmission and steady-sturdy patterns of study and writing. Italy - Sicily (whether Muslim [until 1061] or Norman), the Byzantine southern region, the papal states in the center, and the north under Lombard, Carolingian, Saxonian, or Ottoman rule - was an exception. He, therefore limits his review to northern Europe, southern France, and Spain.

If we now forget ha-Me'iri and the historically significant medieval self-image and undertake to review this issue dispassionately, we would note the dramatic developments in western Europe from about 1050 to 1200 — a real rabbinic renaissance: Rashi and the most creative generations of Tosafists; R. Jonathan ha-Kohen, Rabad, R. Zeraḥyah ha-Levi, R. Meshullam, R. Moses

---

[19] See M. Idel, *Seder ha-Limmud shel R. Joḥanan Alemanno*, in *Tarbiz*, XLVIII (1979), p. 304. B. Septimus notes that Luzzatto's Ma'amar has no Italian « heroes ».

[20] Even though it should be noted that the *Tanya Rabbati* is described as *sefer minhag 'avot*; see n. 14 above.

ha-Kohen, who help develop a sophisticated method of critico-conceptual study; Alfasi, R. Ephraim, R. Joseph ibn Megas and Maimonides; however, in Italy no achievement of similar magnitude or cohesiveness or influence. The thirteenth century sees intense new creativity in Spain from R. Me'ir ha-Levi Abulafia and R. Jonah Gerondi to Ramban, Rashba and R. Aharon ha-Levi, with a steady flow of *ḥiddushim* and critical review of the *Mišhnèh Toràh* as a constant; rabbinic literature in Provence, moving on a plateau whose elevation was fixed by the giants of the preceding century, is concerned with critical commentary on Alfasi and Maimonides, independent study and explication of the *Talmùd* in depth, composition of new up-to-date codes — see R. Manoaḥ, R. David ben Levi, R. Meshullam ben Moses, R. Judah Lattes, R. Me'ir ha-Kohen, R. Aharon ha-Kohen, R. David ben Samuel d'Estella, R. Yeruḥam, R. Menaḥem ha-Me'iri; in northern Europe, there is the proliferation of Tosafot, codification and consolidation of earlier breakthroughs by an ever-increasing cadre of Talmudists, culminating in the school of R. Me'ir of Rothenburg and the several works of R. Asher b. Yehi'el. Here Italy *emerges* on the scene, primarily in the personna of R. Isaiah ben Mali of Trani (Rid), a prolific author building, as we have noted, on North Africa-Spanish works, using Rashi as the literaty substratum of his own books, and relating freely and critically to the burgeoning Tosafists.[21]

2. Against this background and with this perspective, we may comment briefly on Rid, the pivotal, powerful personality in the curt, compressed chronicle of rabbinis literature in Italy. His output was voluminous and variegated, including *Ṭôsâfôt, pesaqim, responsa* and collections of essays or dissertations (e.g., *Sefer ha-Makhria'*) on selected topics of recognized difficulty or controversiality. As the volume of rabbinic literature grew through the ages, halakhists had to disentangle the ever-increasing multiplicity of possible meanings and suggested interpretations — this generalization fits the *Sefer ha-Makhria'* and some of the long *responsa.* His writings are quoted by R. Isaac ben Moses of Vienna in his *Or Zarua'* and in the *Shibbolei ha-Leqeṭ;* one of the last great Tosafists, R. Me'ir of Rothenburg (Maharam), mentions him in the same breath with Alfasi, Maimonides, and Rabbenu Gershom, four mighty, nearly invincible scholars with whom no one should ever disagree.[22] This is indeed high praise by association, even stripped of the eulogistic epithets. Examina-

---

[21] See M. Higger, *Halakoṯ wa'-Aggadot,* New York 1933, pp. 11-27. A. Wertheimer, see n. 1 above; A. Rosenfeld, *Piskei ha-Rid,* in *Sinai,* LIV (1963), pp. 290-301; S. Abramson, *Sefer ha-Leḳeṭ,* in *Sinai,* LXV (1969), pp. 103-108; Guedemann, *Ha-Torah weha-Ḥayyim,* III, p. 161, is more realistic than Cassuto in saying that the great Italian Talmudists (i.e. Rid) appeared on the scene too late - after the pioneering and formative achievements of the Spanish and French Talmudists - and could not therefore create a tradition and school of their own.

[22] *Teshuvoṯ Maharam,* Berlin, p. 286.

tion of his impressive and comprehensive productivity demonstrates its richness, representativeness and greatness. His praise is well deserved.

Given a large measure of uniformity in medieval rabbinic literature, how does one evaluate the individual works of this genre and what significant features does one seek to identify in them? Inter alia, the following aspects come to the fore: (1) halakhic novelties in theory and practice; (2) cultivation of special literary genres for halakhic writing; (3) methodological advances or refinements or, at least, the general methodological orientation; (4) reflection of social and historical realities or biographical data; (5) integration of material from cognate areas of nonhalakhic learning (e.g. philosophy, mysticism, philology, exegesis) and elaboration of meta-halakhic themes (particularly *ta'amei mizvot*), which reveal ideological commitment. In all these respects, the works of Rid, many of which have just recently been published, are suggestive and significant and warrant intensive analysis.

His works are also quite representative of contemporary rabbinic preoccupations and his attitudes on many standard issues — such as use of the *Tosefta* and Palestinian *Talmùd,* dialectical attitude to *Ge'onim* or to predecessors in general — are typical. He may thus profitably be referred to when discussing major trends in medieval rabbinic literature or when trying to pinpoint the views and positions of such key contemporaries as R. Barukh (*Sefer ha-Terumot*), Naḥmanides, R. Isaac Or Zarua', or R. Me'ir of Rothenburg; let me mention, as a way of concretizing this generalization, that I found it useful to refer to him regularly in analyzing and characterizing the opinions and positions of his influential predecessor Rabad.

However, even when tracing typological features, bland reductionism must be avoided. Scholars differ from each other intellectually as they do physically and emotionally. Streaks of individuality, special nuances or emphases, terminological peculiarities, polemical thrusts, interpretative strategies, exegetical noverties and literary flourishes, personal attitudes and aspirations, self-revelatory glimpses — all must be noted and appraised. The complexity of any creative individual, immersed in and bound by tradition, changes the tidy simplicity of ideal types. Rid's resounding declaration in behalf of intellectual freedom and progress in the halakhic process clearly illustrates this point. The passage from his *Teshuvot* which makes the case for intellectual freedom and independent judgment as a prelude to his analysis of a disputed halakhic issue is frequently noted — deservedly so — by modern scholars and often repeated by pre-modern authors, but I think has not yet been completely analyzed.[23] Let me attempt such an analysis briefly by suggesting that there is a three-tiered structure to his argument.

---

[23] *Teshuvot*, n. 62; see also n. 1 (see appendix, below). My students and friends, Bezalel Safran and Bernard Septimus, read this article after I had mailed it to the conference organizers. I am grateful for their observations. Both commented on a point which clearly needed to be elaborated namely the possible relation or correlaction between Rid's

In order to assess Rid's argument correctly, we must cast a horizontal glance and note that at this time many halakhists, particularly in neighboring southern France and northern Spain, were articulating a sturdy rationale outlining the importance, permissibility — indeed indispensability — of intellectual freedom, individuality and criticism. If we analyze their treatment of the theme of conceptual-ideational progress, in which the crucial, invigorating dialectic of authority and innovation unfolds, we shall acquire a perspective for viewing and assessing Rid's vigorous presentation of his credo.[24]

Various epigrams or slogans expressing this concept were to become current. Many rabbinic authors, Rabad included, speak of *melekhet shamayim* (labor for the sake of heaven), which says that the responsible Talmudist, by definition committed to the weightiness of tradition and precedent, will eschew misplaced dogmatism. He must be simultaneously cautious and creative, conservative and innovative. On the one hand, he will not consider himself free to desist from recording a novel interpretation or original conclusion just because no previous writer mentioned it. Inasmuch as his view *may* be the correct one, he is morally obligated to advance it, for he is engaged not in a private and optional academic enterprise but in *melekhet shamayim*. The latter is an intellectual *noblesse oblige* — speak boldly and responsibly. On the other hand, the significance and solemnity of halakhic study will so sensitize and humble him that he will cite views of predecessors even if opposed to his own position. Inasmuch as these opposing views *may* be correct, he is morally obligated to deflate his own authoritativeness and keep the realm of the possible and conjectural open. *Melekhet shamayim,* in short, is concomitantly a stimulant and a depressant: a spur to originality and inventiveness but also a motive for conservatism and restraint. We may see it as embodying in part the idea articulated so clearly by Naḥmanides, upon undertaking to de-

unique argument for and characterization of his intellectual freedom and the fact that he was not rooted in any firm tradition molded by towering figures. His critical bent may explain the absence of a school, which is certainly identified with a measure of *ad hominem* allegiance if not veneration, local color and pride, hallowed views, etc. The kind of criticism and openness which he endorsed would negate the existence or emergence of a school. Of course, the question of priority remains moot: was the absence of a school conducive to such independence or did the inclination to independence forestall the crystallization of a school? The latter assumes that Rid's predecessors shared this inclination. The Tosafists illustrate how individuality and criticism may be combined with traits of a school - continuity, methodology, etc... Semantics and reality must temper each other.

[24] The following is adapted from the introduction to the revised edition of I. TWERSKY, *Rabad of Posquières,* Philadelphia 1980, pp. XX-XXIII; see also ID., *Introduction,* cit pp. 168-175; *Beginnings of Mishnèh Toràh Criticism,* in *Biblical and Other Studies* (ed. A. Altman), Cambridge 1963, pp. 165 ff; AL HASSAGOT HA-RABAD, in *H. Wolfson Jubilee Volume,* Jerusalem 1965, Hebrew Section, pp. 179 ff. For Nachmanides' reaction to R. Zeraḥyah, see G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale,* Paris 1962. Nachmanides clearly formulates this view, but does not necessarily mean that he follows it in his own *ḥiddushim.*

fend R. Isaac Alfasi against the stricture of R. Zeraḥyah ha-Levi, concerning an evitable measure of *relativism,* of the recognition of multiple views in halakhic interpretation. Students of Talmudic literature must be mindful of the fact that their field of study lacks the objective determinary characteristic of the mathematical sciences. A text could presumably be subject to two or more tenable interpretations. Hence, Rabad motivates his selective criticism of R. Isaac Alfasi in terms of *Melekhet shamayim.* Alfasi's greatness notwithstanding — and all concurred concerning the seminal value of the *Halakhot* — his work invited careful review and critical commentary. There is no inconsistency or insincerity in the fact that Rabad records his deep-seated humility in the face of this Talmudic giant and then produces some serious and substantive criticisms. This situation, which is typical for the halakhist, must elicit a finely calibrated response, honest and courageous, resourceful and respectful, combining diffident acceptance with deft augmentation. The complex dialectic of rigidity and resilience, receptivity and sensitivity is thus clearly silhouetted although its complexity and tension are not camouflaged or reduced.

On a different level and using a different idiom, R. Zeraḥyah ha-Levi vindicates his sustained criticism of Alfasi by suggesting a mandate for intellectual freedom based on the metaphysical concept of *kavod,* glory of God in man, whose chief trait is reason and unbridled pursuit of truth. His exposition culminates in his quotation of a version of the adage: love Plato, love Aristotle, but above all love the truth — cited by Jonah ibn Janaḥ and found even earlier in Dunash ibn Labraṭ. It is interesting to note that this definition of *kavod* aroused the wrath of Naḥmanides who believed that *kavod* should be identified with *shekhinah* and not with the *galgal ha-sekhel.* In other words, he does not object to the idea of intellectual freedom, but his referent would he different. He is provoked by the exegesis and metaphysical contention of R. Zeraḥyah rather than by his intellectual theory and practice.

R. Meshullam b. Moses, one of the thirteenth century Provençal Talmudists preoccupied with study of R. Isaac Alfasi's *Halakhot,* presents yet another rationale in the introduction to his *Sefer Hashlamah.* He insists that a measure of egalitarianism and freedom in *Toràh* study is an unquestionable legacy of the Sinaitic Revelation when great and small were equal. Consequently, the great should not scold the small if the latter engage in *Toràh* discussion in their presence. He then buttresses this position with some crucial, very effective quotations from Talmudic literature which help explain and illustrate the persistence of originality - or, more importantly, the tenacious striving for originality. His own *oeuvre* is designated to support R. Isaac Alfasi, when appropriate, or to question his statements (literally 'to express wonder at them'). He declares, in addition, that he will be completely free in his writing - he has no intention of hinding himself (by indenture) to either R. Isaac Alfasi or Maimonides.

In the next generation, R. Menaḥem ha-Me'iri tries to clinch his explanation of why Maimonides' *Mišhnèh Toràh* was inadequate to the need of hala-

khists, all its novelty and excellence notwithstanding. He claims that the very nature of study demands independent understanding, dynamic review of the process of interpretation and adjudication, and not merely passive knowledge of the conclusions. In this respect the most authoritative summary is defective. We may hear echoes of Rabad's immediate rejection of the undocumented, unannotated *Mišhnèh Toràh*, for 'why should I rely upon his choice when it is not acceptable to me and I do not know whether the contending authority is competent to differ or not'. There is an innate passion for total comprehension and autonomous judgment which alone yield gratification and repose or, to change the metaphor, a compulsion to disentangle and identify the strands that compose the neat, harmonious texture. The analytic-cognitive process is both compelling and indispensable. Maimonide's codification, for all its comprehensiveness and authoritativeness, could not persuade scholars to abandon their independent study habits and convictions.

Projected against this literary screen, Rid's finely-honed declaration concerning the right to judge is quite striking; the result is congruent with this widespread (even conventional) attitude, but the conceptual components of the argument are not at all conventional. First of all, the critical sentiment found in the *Talmùd* (*Hullin* 124a — if a statement is not logically persuasive, even if put forth by Joshua ben Nun, it does not command obedience) is buttressed by relating it to a parable *avowedly* borrowed from the philosophers 'שמעתי מחכמי הפילוסופים'; in the *Shibbolei ha-Leqeṭ,* where this is reproduced in Rid's name, its foreign source is given greater prominence, being attributed explicitly to *ḥakmei ha-goyim.*[25] The philosophers said that later scholars may have clearer vision and more accurate perception than earlier authorities because they are like dwarfs on the shoulders of giants. If the dwarfs controvert or eclipse the giants, if they call attention to hitherto unperceived associations or interpretations, it is a result of their utilizing faithfully and creatively the accumulated insights of the giants, but controvert they may. This parable, which contains an impressive plaudit to predecessors but zealously preserves the prerogative of dissent and innovation, has been traced to Bernard of Chartres who, in common with other medieval thinkers, was trying to reconcile Plato and Aristotle; William of Conches and Richard L'Éveque use it, as does John of Salisbury in his popular *Metalogicon.* Dwarfs on the shoulders of giants is to become a topos in medieval literature, a respectful, outwardly timid but unequivocal and effective justification of intel-

---

[25] Some of the recent literature is noted by D. ZLOTNICK, in *PAAJR,* XL (1972), n. 90. See also ID., *Sinai,* LXXVII (1975), pp. 184-189; and J. ELBAUM, *Sinai,* LXXVII (1975), p. 287. Note also H. LEVINE, *Dwarfs on the Shoulders of Giants,* in *JSS,* XL (1978), pp. 63-72.

For all his use of ashkenazic sources, Rid may still be characterized as 'one of the severe critics of the scholars of France and Spain' (URBACH, *Ba 'alei ha-Tosafot,* cit., p. 413).

lectual freedom. Rid acts out the role with verve and aplomb while acknowledging its universal philosophic origin and impact.

Second, and this is novel and repercussive, he contends that the existence of controversy among the authoritative predecessors (*rishonim*; *rabbanim*; *gedolim*) absolutely necessitates independent judgment and sovereign ideational evaluation. The only alternative to such intellectual independence is *ad hominem* evaluation, i.e. the assertion that A was greater — more pious and more learned — than B and therefore his decisions are more authoritative. This alternative was actually used in a low-keyed way by R. Moses of Coucy in the *Sefer Mizvot Gadol* where he suggests two reasons for occasionally abandoning Maimonides in favor of the preeminent Tosafists, R. Tam and Ri^{v}: (1) methodological — the apodictic, undocumented nature of the *Mišhnèh Toràh* makes it vulnerable; (2) axiological - French scholars, whose authoritativeness is universally acknowledged, sometimes disagree with his rulings, and unquestioned priority is assigned to these scholars. "ועל פסקיו חולקין עמודי התורה ... אשר כל חכמי ישראל האחרונים שותין מימיהם בכמה מקומות על פירושיו" It had, of course, been used long before R. Moses of Coucy and would be used more stridently a few centuries later by R. Solomon Luria (in the introduction to *Yam shel Shelomoh*). Rid contends that this *ad hominem* alternative is more audacious and more offensive; an *ad rem* approach, reviewing sources and interpretative procedures and bypassing the post-Talmudic controversies, is more constructive and desirable. Rid's argumentation, strong and repercussive, does not revolve around *direct* exaltation or humiliation of any predecessor or contemporary; it does not entail a subjective commitment to the acceptance of Rashi or repudiation of Ri^{v}. Whereas apriori, automatic reliance upon one authority qua authority inevitably maligns the other, in this way, at least outwardly, the process is impersonal for the classical texts are re-examined and the post-Talmudic controversies fade into the background; the final decision, thus, seems to move along 'the edge of objectivity' "נניח הרבנים ההמה... בכבודם, ונחזור לבינת הספרים, לראות להיכן הדין נוטה" The independent student does not pass judgment on the rabbis of the past. This is, moreover, the attitude and practice of the *Amoraim* and the *Tannaim* amongst themselves and the attitude of *Amora'im* toward the *Tanna'im.* In sum, the undeniable fact of controversy and multiplicity of views — in many respects, the hallmark of rabbinic literature — creates its own corollary: the ineluctable need for judicial review. This is markedly different from the arguments of Razah and R. Meshullam; independent judgment is not only an *intellectual prerogative* or metaphysical endowment of the individual but a *methodological halakhic imperative* rooted in the realities and complexities and dialectical-disputational motifs or the totality of Talmudic lore, characterized as it is (to use Maimonidean language) by 'multiplicity of opinions, variety of schools... and the production of confusion with regard to actions'.[26]

---

[26] *Moreh Nevukhim,* I, 71.

The third and concluding part, a gem of compression, asserts that in any event there is no human infallibility. "Wisdom is greater than the wise man", he declares, and — he need not specify the obvious — our goal is wisdom. The motto "perfection (perfect wisdom) is the sole prerogative of God" is reminiscent of Nahmanides' peroration to his *Milḥamoṯ ha-Shem*, a defense of the great Alfasi against the strictures of Razah which in the final analysis also contains some fresh criticism of Alfasi. Awareness of fallibility invites critical perspectives and independent efforts.[27]

3. In assessing the cultural contributions of medieval Italian Jewry generally, the historian concludes that Italy, home of the oldest Jewish communities, marks a slow but sustained beginning. Italian Jewish authors, to be eclipsed in practically all domains, are pioneers on the European scene: poetry — Amittai, Shefaṭiah, Solomon ha-Bavli and perhaps, following Ezra Fleischer's hypothesis, the first of Italian *payyeṭanim*, Hedweta; science, philosophy and mysticism — Abu Aharon, Shabbetai Donnolo (and important, diversified contributions in the thirteenth century); history — Yosipphon and Aḥima'az; rabbinics — R. Meshullam b. Qalonymos, R. Natan of Rome, the anonymous Mishnah study and R. Isaac ben Malkizedeq. The historian may then turn to the test of endurance to determine how much of this did the national Jewish consciousness or universal Jewish corpus of literature incorporate (e.g. liturgical pieces in the prayer book; the remarkable bibliographical odyssey of the *'Arukh*, regularly used and recurrently enlarged). When all is said and done, there is no individuality, no *Italian* innovation, no indigenous development; there are contributions. This is especially salient in rabbinic literature.

4. Isaiah Sonne was cognizant of this peculiarity and suggested that it be understood in terms of challenge and response, i.e. that Italy, starting with the period of the disintegration of the Roman Empire, was too heterogeneous and diffuse to challenge Judaism and to elicit a new creative response. He says that Italy added 'notes and glosses' to the achievements of other centers without providing a distinctive achievement. It was and remained a receptacle to outside influences, impulses and impetuses. Implicit in his historiographical

---

[27] This theme deserves study. There is a circular development: criticism is justified, and, subsequently, the precedent of criticism (e.g., Rabad versus Maimonides or R. Tam versus Rashi) validates the critical inclinations and practices of later scholars. See, e.g., R. Hayyim Y. Bachrach, *Ḥawwoṯ Ya'ir*, n. 9; R. Abraham Azulai, *Ba'ale Brit 'Abraham*, introduction. Some rely on the more pallid justification inherent in the Talmudic principle of *derosh we-qabel sakhar* - see, e.g., David Provencal (in describing his plan for study of Scripture and the best commentaries as part of his University curriculum), cited in S. Assaf, *Mekoroṯ le-Toledoṯ ha-Hinnukh*, Tel-Aviv 1930, II, p. 118. Rid does not rely on this prerogative at all.

scheme is the notion that only a powerful, pulsating environment can be a stimulant or catalyst for Jewish creativity and novel synthesis.[28] Whatever one may say about the validity of this cultural-intellectual characterization in the fields of *piyyut*, philosophy, science, exegesis, and mysticism, it seems technically appropriate for rabbinic literature but without imposing his meta-historical mold on the facts. The challenge and response theory is dispensable. Let the facts speak for themselves, unencumbered by debatable quasi-philosophical rigidities. The title of this paper turns out to be rather precise. Italian Jewry did not create a school, is not identified with a specific development, did not cultivate any one genre with exclusive passion, but Italian sages *did* make contributions to rabbinic literature. It is for this reason that I tried to show how Rid is representative of trends, problems, and achievements, and no study of medieval rabbinic literature may claim any measure of comprehensiveness without integrating his contributions, attitudes, and insights.

Appendix

A. *Teshušoṯ ha-Rid*, n. 61.

תחלת כל אני משיב לאדוני על מה שכתבתה אלי שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ״ל, חלילה לי מעשות זאת ולא עלתה במחשבה כחולק עליו, ומה אני נחשב פרעוש אחד כתרגומו כנגד תלמידו אף כי בדבר אחרי המלך, אך זאת אתי כל דבר שאינו נראה בעיני אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע מלדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי ואני מקיים עלי מקרא זה ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש, ועדי בשחק נאמן סלה שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותי הראשונים ז״ל חלילה שיזהיהני לבי לומר אף הכמתי עמדה לי אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו היאך יכון הדבר הזה, השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הנגס או הענק הוי אומר הענק שעיניו עומדות במקום גבוה יותר מן הנגס, ואם תרכיב הנגס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק הוי אומר הנגס שעיניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו נגסים רוכבים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי עליה ומחכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם, ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה וזה אוסר וזה מתיר אנו על מי נסמוך הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה

[28] I. Sonne, *Ha-Yahaduṯ ha-'Italqit: Demutah U-Mekomah be-Toledoṯ Am Yisra'el*, Jerusalem 1961. Sonne's characterization remains *perceptive* even if one is not persuaded by the theory.

שנבטל דברי זה מפני זה הא אין לנו אלא לחקר אחרי דבריהם שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם להיכן הדין נוטה שכך עשו הכמי המשנה והתלמוד לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם, "גדולה החכמה מן החכם, ואין הכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי ליי לבד".

B. *Teshušot ha-Rid,* n. 1.

ואל תסברו מפני שאני חפץ לקיים דבר המורה אני נזקק לפרש כן שהרי כמה עמודי עולם חולקי עליו ואמרי דכולה שאיבה כשירי מן התורה ואינה פסולה אלא מדרבנן, ואפי אם לא היה אדם גדול חולק עליו בזה אני מה שנראה לי להוכיח מתוך הספר אני כותב, ואל תחזיקוני בזה כזהוהי הלב כי מכיר אני בעצמי שצפירנן של אותם הרבני הראשונים הקדושים יפה מכרסינן ולא לשומרי פתח מדרשם, אך זה יש כי כל דבר שאינו נראה לי מתוך הספר אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה, ואיני נמנע מלכתוב מה שנראה לי כי כך דרך התלמוד לא נמנעו דרך אחרוני האמוראים מלדבר על הראשונים וגם על התנאים, וכמה משניות סתרו מעיקרם וכמה דברי רבים בטלו ופסקו הלכה כיחיד כל שכן שבדבר זה הולקי רבנים גדולים יש לנו לתיר ולחקר מתוך הספר הראיות ברורות ולראות כמי ההלכה נוטה, ואין בנו כה דעת לשקול בפלס הרים מי גדול מהבירו, הילכי נניח הרבנים ההמה עליה השלום בכבודם ונחזור לבינת הספרים לראות להיכן הדין נוטה.

ABRAHAM MELAMED

THE MYTH OF VENICE IN ITALIAN RENAISSANCE JEWISH THOUGHT*

In Italian Renaissance political literature, we mainly find the praise of two city-states — Venice and Florence. This is mainly due to their prominence in the culture and politics of the Renaissance. The great difference between their political attitudes — The rebellious *Libertas* of Florence vis a vis the serene *Iustitia* of Venice, was a major theme in humanist political literature.[1]

In the writings of Jewish thinkers of the period, we find the same tendency to praise these two city-states. This is not necessarily due to preferential treatment the Jews received from the local governments in comparison with other places of residence. While Venice maybe treated the Jews a little better then some other Italian cities, Florence was hardly distinguished for its treatment of the Jews.[2] Nevertheless, they concurred with their Christian contemporaries in the perception of Florence and Venice as prototypes of the ideal government.

The main examples of the Jewish eulogy of Florence we find in Yohanan Alemanno's *Heshek Shelomo* and *Hai Ha-Olamim*, where he brings two

---

* This lecture is based upon chapter IV or my doctoral dissertation - *Wisdom's Little Sister - The Political Thought of Jewish Thinkers in the Italian Renaissance*, II vol., Tel Aviv U. 1976 (in Hebrew). I am greatly indebted to my supervisor, Professor G. Sermoneta, for valuable suggestions concerning the doctoral dissertation on which this lecture is based, and my wife, Ruth, who was very helpful in editing the lecture.

[1] N.S. STRUEVER, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton 1970, pp. 174-175; F. GILBERT, *The Venetian Constitution in Florentine Political Thought*, in *Florentine Studies* (ed. N. Rubinstein), London 1968; D. WEINSTEIN, *The Myth of Florence*; *ibid.*, pp. 15-44; R. PECCHIOLI, *Il « mito » di Venezia e la crisi Fiorentina intorno al* 1500, in *Studi Storici*, III (1962), pp. 451-492; F. GILBERT, *Machiavelli e Venezia*, in *Lettere Italiane*, XXI (1969), pp. 389-398; S.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment*, Princeton 1975, I, pp. 7-8.

[2] U. CASSUTO, *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918, pp. 66-76; C. ROTH, *A History of The Jews in Venice*, N.Y. 1975. For more general information about the Jews in the Italian Renaissancey see C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, *Philadelphia* 1959; M.A. SHULVASS, *The Jews in the World of the Renaissance* (trans. E.I. Kose), Leiden 1973.

variatins of a typical humanist *Laudatio*, dealing with the seven virtues of the Florentine people and their constitution,[3] and Don Isaac Abravanel's commentary to the Bible.[4]

We can now turn to Venice. The myth of Venice, the most serene republic, and its influence upon European Renaissance and early modern historical and political thought, is well researched.[5] The way it is discussed by Jewish thinkers of the period, however, is little known.

My discussion will try to shed some light upon the way in which Jewish thinkers of the Italian Renaissance related to the mytb of Venice in connection with the needs and problems of Jewish existence in the Diaspora, the way they were influenced by the culture of the Renaissance, and utilized Jewish sources, mainly the Bible, in their discussion of the subject.

The praise of Venise is found in the writings of three Jewish thinkers: Don Isaac Abravanel, in the late *Quattrocento* and early *Cinquecento,* David de Pomis in the late *Cinquecento*, and mainly Simone Luzzatto, already towards the mid-*Seicento.*

Abravanel elaborated upon tbe myth of Venice in his commentary to tbe Bible. De Pomis wrote a typical humanist *Laudatio*, while Luzzatto's discussion is already connected with Jewish apologetic literature. Abravanel wrote in Hebrew, De Pomis in Latin and Italian, Luzzatto already used the vernacular only.

Abravanel and De Pomis utilized a medieval method in their proof that the Venetial form of government was based upon the perfect Mosaic constitution. Luzzatto's discussion is already wholly modern, almost post-Renaissance, based upon the theory of the *Ragione di Stato.*

---

[3] U. CASSUTO, *cit.*, p. 315; C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, cit., pp. 120-121; M.A. SHULVASS, *cit.*, pp. 313-314; J. PERLES, *Les Savants juifs à Florence, à l'époque de Laurent de Médicis,* in *REJ*, XII (1886), pp. 255-256; A.M. LESLY, *The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno - Love and Human Perfection According to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola,* Unpublished doctoral dissertation, U. of California, Berkeley 1976, II, pp. 4-8; *Hai Ha 'Olamim*, Mss. Mantova, no. 21. fols. 107-109. See also my doctoral dissertation, pp. 80-96.

[4] D.I. ABRAVANEL, *Comm. on Deut.* 17: 14; also *Comm. on Samuel* I, 8: 4; *Judges,* 18: 7. B. NETANYAHU, *Don Lsaac Abravanel - Statesman and Philosopher,* Philadelphia 1972, p. 174; M.A. SHULVASS, *cit.,* p. 358.

[5] W.J. BOUWSMA, *Venice and the Defence of Republican Liberty,* U. of California press 1968, ch s. I-IV; F.C. LIBBY, *Venetian History and Political Thought after* 1509, in *Studies in the Renaissance,* XX (1973) pp. 7-45; F. LANE, *Venice and History,* Baltimore 1966, pp. 285-310; M. GILMORE, *Myth and Reality in Venetian Political Theory,* in: *Venice and History,* pp. 431-444; W.J. BOUWSMA, *Venice and the Political Education of Europe,* in *Renaissance Venice* (ed. J.R. Hale), London 1973. pp. 445-466; G. FASOLI, *Nascita di un mito,* in *Studi Storici in onore di G. Volpe*, I, Firenze 1958, pp. 455-479; S.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment,* cit., I, p. 9. F. GAETA, *Alcune considerazioni sul mito Venezia,* in *Bib. d'humanisme et Renaissance,* XVIII (1961), pp. 38-75; R. FINLAY, *Politics in Renaissance Venice,* Rutgers U. press 1980; ch. I; O. LOGAN, *Culture and Society in Venice* - 1470-1790, London 1972, ch. I.

Abravanel wrote while the *Serenissima* was still at the Zenith of its splendour. De Pomis wrote after the temporary recuperation from the crisis of the *Cinquecento.* Luzzatto wrote his *Discorso* when the decline of the republic was already apparent, and thus attempted to discover the sources of this decline, and consequently offered a Jewish remedy. Thus, our three thinkers' sequence in time nicely represents the development of the myth of Venice.

* * *

Don Isaac Abravanel, who resided in Venice in his later years,[6] discussed the Venetian constitution in various contexts of his commentary to the Bible, where he attempted to prove the superiority of a republican government over monarchy. In this attempt, he cites the example of the various Italian republics of the late *Quattrocento.* In all instances, Venice appears at the top the list. Venice — in Abravanel's words —. "The great city of Venice"; "The princess among the States" מלכות ויניציא הגברת רבתי בגויים שדתי במזינות — is the prototype of the ideal republican government.[7]

Abravanel is unique in Medieval and Renaissance Jewish philosophy in his rejection of monarchy. He was the first one to portray the Mosaic constitution as a republic. His republicanism is derived from a basic theocratic assumption. Influenced by Christian thought, he distinguished between the superior spiritual government (הנהגה רוחנית), and the lower temporal government (הנהגה אנושית). The later is a republic, based upon the Polybian theory of the mixed government, in which the democratic element consists of the elected local courts of law, the aristocratic element being represented by the Sanhedrin, whose members are chosen according to their virtues, and the monarchical element is represented by the king.

The temporal government is supervised by the spiritual government, headed by the hight priest and the prophets, who represent Divine will. Thus, following his republican sentiments, the powers of the monarchical elements are strictly limited by the two other branches of the temporal government, with tbe spiritual power above all.[8]

After he moved from Spain to Italy, and then settled in Venice, in 1503, Abravanel came to know the social and political organization of Venice first-hand. Thus, in the commentary to *Exodus*, written in Venice in 1505, he ascribed to the temporal government a distinctly Venetian appearance.

---

[6] On Abravanel's political thought, see B. NETANYAHU, *Don Isaac,* cit., II, ch. 111; L. STRAUSS, *On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching*, in *Don Isaac Abravanel* (ed. Trend & Loewe), Cambridge 1973.

[7] D.I. ABRAVANEL, *Comm. on Samuel* I, 8 : 4, *Deut.* 17 : 14; B. NETANYAHU, *cit.*, p. 169.

[8] *Comm. on Samuel* I, 8 : 4; *Deut.* 16 : 18; *Exod.* 18 : 13. This discussion is mainly based on B. NETANYAHU, *cit.,* II, ch. 111.

Abravanel interprets Jethro's advice to Moses to elect "rulers of thousands, rulers of hundreds" etc. (Exod. 18) in the light of the Venetian constitution. Taking many liberties in the interpretation of the text, he identifies the "rulers of thousands" (שרי אלפים) with the *Consiglio Maggiore*. The "rulers of hundreds" (שרי מאות) are identified with the *Consiglio dei Pregadi* (the Venetian Senate), the "rulers of tens" (שרי עשרות) are identified with the *Consiglio dei Dieci.*[9]

This identification causes many inconsistencies. While according to the Bible, these magistrates functions were basically judicial, Abravanel extends their functions into legislation and governing duties as well. According to the literal meaning of the text, "rulers of thousands, hundreds", etc., were evidently officers whose jurisdiction was limited to a certain number of people. It is clear that their power increased with the number of people under their respective jurisdictions, and consequently, the highest authority in the Mosaic system were the "rulers of thousands".

Abravanel, however, interprets the Mosaic hierarchy in reverse, in accordance with the Venetian model. Thus, while in the Mosaic system, the "rulers of thousands" are at the top of the hierarchy, Abravanel, by identifing it with the *Consiglio Maggiore*, places it at the lower level of the hierarchy. The "rulers of ten", which in the Mosaic system are at the lower level, are now placed at the pinnacle, since they are identified with the *Consiglio dei Dieci.*

Every thinker interprets the past in the light of the present. In the Middle Ages, Abraham Ibn Ezra interpreted Jethro's advice to Moses on the background of Feudalism. Since as a monarchist, he opposed the usurpation of the Divine rights of kings by the feudal lords, he rejected Jethro's advice to Moses, criticizing him for relegating his authority to the various magistrates, whom Ibn Ezra identified with the feudal lords.[10]

Abravanel, on the other hand, being emphatically anti-monarchist, saw Moses' acceptance of Jethro's advice as a positive step — Moses was creating a mixed government, Venetian style. Moreover, Abravanel gave his temporal government a more radical republican shade than the Venetian government itself, which was more oligarchic in nature. According to his interpretation, Moses relegated the right to choose the officers to the people themselves. In Venice, the right to choose the various magistrates was strictly kept in the hands of the hereditary patrician class.

---

[9] *Comm. to Exod.* 18: 13, B. NETANYAHU, *cit.*

[10] I. EZRA, *Comm. on Exod.* 18: 21; B. NETANYAHU, *cit.*, pp. 168-169.

About eighty years elapsed between Abravanel's interpretation of the Mosaic constitution, according to the Venetian prototype, and its praise by David De Pomis.[11]

While Florence and all other Italian city-states already lost their independent power, Venice alone, despite all the crises of the *Cinquecento,* remained an European power. This is why Venice alone continued to appear as the embodiment of the perfect constitution in the writings of the Christian thinkers and their Jewish contemporaries. In the late *Quattrocento* we found Alemanno and Abravanel's praise of the Florentine constitution. From now on, we shall find the praise of Venice only.

The myth of Venice was finally established by Gasparo Contarini, Giannoti, and others, during the crisis years of the *Cinquecento,* optimistically implying that despite the periodic decline, the city would be able to recuperate, due to the ancient prudence of its leaders and its perfect constitution. They all continue to search for the secret of Venice's eternal stability.[12] De Pomis' *Laudatio* was the Jewish contribution to this effort.

What concerns us here is a lost tract by De Pomis, whose existence is mentioned in some of his published writings. Shulvass, Roth, and others, state that after the Venetian victory over the Turks in Lepanto (1571), De Pomis sent the Doge and the Senate a memorandum wherein he attempted to prove that the great victory was hinted at in the Bible, and he also wrote a treatise wherein he attempted to prove the Divine nature of the Venetian constitution.[13] Münster, in his article dealing with De Pomis medical tract, even cites the exact Latin title of the treatise *Tractatus de Divinitate Institutionum Reipublice Venete.*[14]

The existence of the lost tract is mentioned in the introduction to De Pomis trilingual dictionary *Zemah-David,* dedicated to Pope Sixtus V, (1581), where he enclosed a short autobiography, detailing his various writings. Among them he mentions: '...e un discorsetto che donai al clarissimo, e dottissimo signor Giacomo Contarini, dove provo le constitutioni venetiane esser divine,

---

[11] C. ROTH, *The Jews in Venice,* cit. pp. 186-188; M.A. SHULVASS, *The Jews,* cit., pp. 287, 292, 319, 320, 345, 354, 356.

[12] F. LANE, *Venice,* cit.; W.S. BOUWSMA - *Venice and the Defence,* cit. chs. III, IV; R. FINLAY, *Politics,* cit. M. GILMORE, *Myth,* cit. *ibid.*; F. GILBERT, *The Composition of Contarini's and Giannoti's Books on Venice,* in *Studies in the Renaissance,* XVI (1967), pp. 172-185; ID., *Religion and Politics in the Thought of G. Contarini,* in *Action and Conviction in Early Modern Europe* (ed. T.K. Raab & J.E. Seigel), Princeton 1969, pp. 90-116.

[13] C. ROTH, *The Jews in Venice,* cit., pp. 187-188; M.A. SHULVASS, *The Jews,* cit., p. 356.

[14] L. MÜNSTER, « *Enarratio Brevis De Senum Affectibus* » *de David De Pomis le plus grand médecin Israélite en Italie au XVI siècle,* in *Revue d'histoire de la Médecine Hébraique,* no. 20, Mars, 1954, pp. 7-16; no. 22, Juillet 1954, pp. 125-136.

e promesso da Iddio per bocca del profeta di conservare tal santa republica, regolatrice, e maestra veramente di ogni buon ordini'.[15]

In his medical treatise, written in Latin, dedicated to the Doge Pasquale Ciconia and the Venetian senate (1588), De Pomis added a long preface, in the form of a humanist Laudation, were he attempted to prove that the Venetian constitution is based upon the Mosaic prototype. He finished the introduction with an assertion that it is only a shortened version (*reliquum est*) of a longer tract on the same subject.[16]

Thus we have two proofs, from De Pomis writings themselves, to the existence of the lost treatise. What De Pomis says about the lost tract, can teach something about its scope, purpose and content.

The first citation teaches us that he wrote *Un discorsetto* a short tract meant for rhetorical usage. This *Discorsetto* was dedicated to Jacopo Contarini. This Contarini was an offspring of the famous Venetian family, which produced many political and ecclesiastical leaders in Venice, including the above mentioned Gasparo Contarini, who established the myth of Venice in his famous history of the city and its institutions.

Jacopo Contarini was elected to organize the renovation of the *Palazzo Ducale,* which was twice damaged by fire in the 1570's. The renovated *Palazzo Ducale* was decorated with paintings by Tintoretto and Veronese, among others. The paintings described allegorical scenes from Venetian history, emphasizing its achievements and victories. It was a clear manifestation of the elation felt in Venice after the victory in Lepanto.[17]

Since De Pomis dedicated the lost treatise to Jacopo Contarini, and since the books in which he mentioned it were published in 1587 and 1588 respectively, we can assume that the lost tract was written a few years before, in the very same period when the renovation of the *Palazzo Ducale* took place. Thus, the lost tract can be viewed as a Jewish contribution to the reemergence of the republican pride after Lepanto.

The preface to De Pomis medical book seems to be a shortened rhetorical version of the lost treatise. Following humanist tradition, he dedicated his medical book to the Doge and the Senate, and so devoted the preface to the praise of the city they govern.

Basically, De Pomis follows Abravanel in his attempt to prove that the Venetian constitution is based upon the Mosaic prototype, which, against accepted tradition, is portrayed as a republic. He employs the same Biblical

---

[15] *Dittionario Novo Hebraico molto copioso, dechiarato in tre lingue, con bellisime annotationi, e con l'indice Latino, e volgare, de tutti suoi significati. Lexicon Novum Aebraicum...*, Venezia 1587, End of the Italian introduction, unnumbered page.

[16] *Enarratio Brevis de Senum Affectibus... David De Pomis medico physico hebraeo auctore*, Venetiis 1588. End of the introduction, unnumbered page.

[17] W.J. Bouwsma, *Venice and the Defence*, cit., pp. 224-225. On Contarini, see O. Logan, *Culture*, cit., pp. 391-392.

sources used by Abravanel and others in their discussion of the ancient Jewish state - mainly the dispute between the prophet Samuel and the people of Israel about monarchy, and Jethro's advice to Moses.

While monarchists like Maimonides understood Samuel's oration on the *Ius Regis* as implying the King's almost absolute authority,[18] De Pomis gives it a full republican interpretation.

The Israeli regime in the period of the Judges was republican. The people of Israel erred in their request to choose a king, as they were wrong in their argumentation - to be like the other nations. This was a direct affront to Divine authority, represented by the prophet Samuel. De Pomis quotes from the Latin translation Samuel's *Ius Regis* oration, and gives it an antimonarchist interpretation. A king, due to the very nature of his authority, would necessarily become a tyrant. Following the Aristotelian dictum, which was commonplace in Medieval political thought, every authority which is not limited by law will necessarily regress into tyranny.

Thus, a republican government, where authority is limited by law and divided between the many, is less prone to regress into tyranny.[19]

After rejecting monarchy, De Pomis progresses to elaborate upon the structure of the preferable republican government, Venice being the living historical example, the ancient Mosaic constitution representing the prototype.

Following Abravanel, he interprets Jethro's advice to Moses in republican terms, and compares it with the Venetian constitution.

The אנשי חיל יראי אלהים (*homines fortes*), from which the various magistrates were chosen, are the counterpart of the Venetian aristocracy. The *Millenarii* (שרי אלפים) are represented as the counterpart of the *Consiglio Maggiore.* The *Centuriones* (שרי מאות) are compared with the Venetian senate. The *Quinquagenarii* (שרי חמשים) with the three *Quarantiae* - the three judicial councils of Venice. The *Decani* (שרי עשרות) to the *Consiglio dei Dieci,* while Moses is compared with the Doge himself.[20]

As was common to Medieval thinkers, De Pomis freely interprets the Biblical sources according to his own philosophical opinions and historical background, far beyond its literal meaning. As indicated above, Ibn Ezra interpreted Jethro's advice in accordance with his rejection of Feudalism. Aquinas found in it an example of a mixed Polybian constitution.[21] Abravanel and De Pomis see in it a perfect Venetian republic.

Since, following Abravanel, De Pomis interprets the Mosaic constitution in reserve, in accordance with the Venetian model, we find here the same inconsistencies in the interpretation of the text.

---

18 R. Lerner, *Moses Maimonides,* in *History of Political Philosophy* (ed's L. Strauss & J. Cropsey), Chicago 1963, pp. 192-194.

19 De Pomis, *Enarratio Brevis,* cit. The introduction, unnumbered pages.

20 *Exod.* 18. De Pomis, *Enarratio Brevis,* cit.

21 *Summa Theologica,* Pars secunda, Quaestio cv, art. 1.

As for the comparison between Moses and the Doge: Despite the appointment of the magistrates, the main authority remained in the hands of Moses. He chose them, and they were responsible to him. They were in charge of the " small matter " (הדבר הגדול) the less important decisions, while Moses kept the " great matter " (הדבר הקטן) in his own hands. The authority of the Doge, on the other hand, was much more limited, restricted by the various councils which operated in the complex system of the Venetian government. Basically, the Doge was no more than first among equals. Moses remained in a strong commanding position.[22]

However, later on, when he discusses the status of the Sanhedrin in the ancient Jewish state (called the « senate »), and its relationship with the king,[23] and when he explains the term *king* (מלכא) in his trilingual dictionary *Zemah David,*[24] De Pomis emphasizes his republican tendencies by strictly limiting the authority of the king, far beyond the halakhahic position. Like Venice, the monarchical element is strictly limited by the aristocratic branch of government.

It is interesting to note that De Pomis identifies the federal-tribal organization of the ancient Jewish state with the tribal organization of Venice.[25] While Abravanel still related the tribal organization of the ancient Jewish state to the relationship between the Italian city-states,[26] De Pomis already relates to Venice only. Abravanel wrote when the ideal of the unification of Italy was still in currency, as we find in Machiavelli's famous *Exortatio,* at the end of *Il Principe.* In the late *Cinquecento,* the idea was already totally irrelevant.

So, the interest in De Pomis' *Laudatio* is not so much in its content, since he basically follows Abravanel, but in its timing. The *Laudatio* — and its lost source — can be seen as another manifestation, in Jewish form, of the reemergence of the republican pride after the victory of Lepanto.

---

22 De Pomis, *Enarratio Brevis,* The introduction. cit. On the working of the Venetian government, see Z. Fink, *The Classical Republicans*, Northwestern U. press 1962, ch. II; R. Finlay, *Politics,* ch. s. II, III, cit.

23 De Pomis, *Enarratio Brevis,* cit. The introduction.

24 *Zemah David,* cit., pp. 119-120.

25 De Pomis, *Enarratio Brevis,* cit. The introduction.

26 *Comm. on Exod.* 18: 13. See B. Netanyahu, *Don Isaac,* cit., pp. 171-172.

27 S. Luzzatto, *Discorso circa il stato de gl' Ebrei - et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venetia,* Venezia 1638. The Hebrew translation by D. Lates, Jerusalem 1950, with introductions by A.M. Shulvass & R. Bachi, *La Dottrina sulla dinamica della città, secondo Giovanni Botero e secondo Simone Luzzatto,* in *RAL,* ser. VIII, Vol. I, nov.-dec. 1946, pp. 371-377; Id., *Saggio sul « Discorso » di Simone Luzzatto sulla conditione degli Ebrei nella Diaspora,* in *Israele Disperso e Ricostruito,* IV, Roma 1952; I.F. Baer, *Galut* (trans. R. Warshow), N.Y. 1947, ch. XIII. See also B. Ravid, *Economics and Toleration, in 17th century Venice - The background and Context of the Discorso of S. Luzzatto,* in *AASF,* Jerusalem 1978.

In Simone Luzzatto's *Discorso circa il stato degl'Hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venetia,*[27] we find the most elaborate discussion of the Venetian government by an Italian Jewish thinker. In contrast with the theoretical approach of his predecessors, Luzzatto's discussion is historical and practical, already belonging to Jewish apologetic literature.

Luzzatto's main intention in the *Discorso* was apologetic — the defence of the Jews against their accusers, and proof of their invaluable contribution to the republic. However, in order to prove this point he developed a whole political-socio-economic theory about the causes of its rise and decline. The general theory and its application to the Jewish problem is our concern here.

Luzzatto's theory about the rise and decline of the republic is based upon contemporary historical and political thought — Machiavellism, Botero, Paruta and the theory of the *Ragione di Stato,*[28] Contarini and the myth of Venice, and the two classical sources most influential in contemporary political thought — Aristotle and Tacitus, Whom Luzzatto calls *il gran maestro di ragion di stato.*[29]

Even his apology for the Jews is based on these lines. A nation can perpetuate itself, indicates Luzzatto, in two methods: by developing a superior culture, or by military victories and conquest. The Greeks employed the first method, the Romans the latter.

Ancient Israel was distinguished by its achievements in both areas. After the destruction of the Jewish state by the Romans, the Jews lost their political independence. Only their higly developed culture saved them from total extinction, like so many other ancient peoples. Even if now, Luzzatto reminds his readers, the Jewish nation is incapable of political independence, in its great past it had an ideal constitution, given by Divine Providence itself; a form of government which is the model of all ideal constitutions, up to this very day, the *Serenissima Repubblica* costituting proof.[30]

Luzzatto interprets Jewish history according to Machiavellian lines. According to the organic theory of the state, the Jews, like any other people,

---

[28] Z. FINK, *Republicans,* cit. ch. II; W. BOUWSMA, *Venice and the Depence,* cit. ch. V.C. CURCIO, *Dal Rinascimento alla Controriforma - Contributo alla storia del pensiero politico italiano -Da Guicciardini a Botero,* Roma 1934; F. MEINECKE, *Machiavellism* (trans. D. Scott), London 1957. I, 111; J.M. ALLEN, *A History of Political Thought in the 16th Century,* London 1960, Part IV; L. DE LUCA, *Stato e Chiesa nel pensiero politico di G. Botero,* Roma 1964; F. CHABOD, *G. Botero,* Roma 1934.

[29] On Aristotle's influence on contemporary political thought see F. MEINECKE, *cit.,* p. 18. On Tacitus see: G. TOFFANIN, *Machiavelli e il Tacitismo,* Padua 1921; F. MEINECKE, *cit.,* pp. 66, 72, 132; A. MOMIGLIANO, *The First Political Commentary on Tacitus,* in *JRS,* XXXVII (1947), pp. 91-101; K.C. SCHELLHASE, *Tacitus in Renaissance Political Thought,* Un. of Chicago Press 1977. The citation S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., p. 70 a.

[30] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., ch. 16.

follow an unavoidable historical cycle of birth, rise and decline. However, the decline could be the starting point for their renewal. So, Luzzatto gives the Messianic idea a Machiavellian meaning.[31]

He also interprets Jewish existence in the Diaspora by the Machiavellian concept of *necessità*. What activates man is not his good and free will, but the pressures of existence. Thus, since the pressure is felt more strongly by the Jews, they excel more than any other people.[32] Luzzatto was unique in his Machiavellian interpretation of Jewish history.

This is why, he implores his readers, they should not despise the Jews for their current misfortunes. Using a popular humanist analogy, he asks them to respect the contemporary remnants of the Jewish nation, no less than they respect every broken relic of an ancient Greek statue by Fidias or Lysippus.[33] Luzzatto's analogy echoes Machiavelli's famous assertion in the introduction to his *Discorso,* where he uses the same analogy, concerning the lesson of ancient history.[34]

However, while Abravanel and De Pomis only intended to prove that the ancient Mosaic constitution is the prototype of the ideal Venetian constitution, Luzzatto goes further and intends to prove also that only the Jews can save the *Serenissima* from its immanent decline.

Thus, he deals in his *Discorso* with the classical subject matter of the *Ragione di Stato* theory: *La grandezza e la decadenza della città* — the causes for the rise and decline of the political unit in its Italian Renaissance greatest manifestation — the independent city-state of Venice.

Discussing, first, the greatness of the republic, Luzzatto brings the classical theory of the lawgiver, who gave the republic its eternal laws, that maintained its social and political stability — a rare phenomenon among Italian city-states — for so many centuries. Italian thinkers, fearful of the violence and civil disorder, which were daily matters in Italian city-states, looked for an ideal solution which would combine liberty without disturbance and stability without tyranny.

This concept of stability as the aim of the political organization, is theoretically based upon the Platonic theory of the ideal state ruled by the philosopher king, and the Polybian theory of mixed government. Historically it is based upon the unique Venetian example.[35]

---

[31] *Ibid.,* cr. 18, p. 88 a; N. MACHIAVELLI, *Istoria Fiorentina,* V, 11; ID., *Discorsi,* lib. II, introduzione.

[32] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit. ch. 4, p. 18-18 a. Luzzatto generally uses the term *bisogno*; N. MACHIAVELLI, *Discorsi,* lib. I, 1; ID., *il Principe,* ch. XXIII.

[33] S. LUZZATTO, *cit., ch.* 16, p. 96 a.

[34] N. MACHIAVELLI, *Discorsi,* lib. I, introduzione.

[35] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., ch. 3, pp. 15 a-16; 11. For the historical background of this problem see L. MARTINES, *Violence and Civil Disorder in Italian Cities - 1200-1500,* Un. of California Press 1972.

As for the concept of the lawgiver, or the ideal ruler, Luzzatto follows the theorists of the *Ragione di Stato* by converting the Platonic-Averroist philosopher king into an active Principe, Renaissance style.[36]

Here too we find his emphasis on the superiority of Israel. Solon, Lycurgus and Romulus enacted laws which were meant for their own people. The Mosaic law, on the other hand, was meant for the whole of humanity.[37]

The lawgiver endowed the republic with its mixed constitution, considered the secret of its enduring stability. Luzzatto, however, transfers the basis of the republic's stability from its constitutional form to its class structure and functional-economic organisation. While Abravanel and De Pomis still considered the constitutional aspects only, Luzzatto was one of the first modern thinkers to emphasize the economic basis of the socio-political structure. Thus, he based the secret of Venice's stability not upon its constitutional structure, but upon its economic, functional and class organisation.[38] Secondly, since he was here attempting to prove the benefit Jews bring to the republic, and since this benefit could be only in the economic field, it was obvious that he would emphasize the economic and functional organization of the republic.

After discussing the basis of Venice's stability, Luzzatto describes tbe possible maintenance of this socio-economic structure. In accordance with the fifth book of Aristotle's *Politics,* he deals with the possibility of averting instability by maintaining the classes in their relative positions, taking care that the gap between them would not be too wide, especially regarding the two most extreme classes — the rich and the poor. Thus, Luzzatto analyzes the way the state should deal with these two dangerous classes, taking the Venetian policy as an ideal example.[39]

Since stability is the supreme end of the political community, Luzzatto deals with the important function religion has in its maintenance. Departing from the Medieval path, Luzzatto was the first Jewish thinker to adopt the

---

[36] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., ch. 6, p. 22; ch. 15, pp. 60 a-61, 69 a-70; ch. 8, p. 27 a; ch. 10, p. 34 a. N. MACHIAVELLI, *Discorsi,* lib. I, XI; I. BERLIN, *The Originality of Machiavelli,* in *Studies on Machiavelli* (ed. M.P. Gilmore), Firenze 1972.

[37] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., ch. 13, pp. 46-46 a; also the introduction.

[38] *Ibid.*, ch. 6, pp. 22 a-23 a; ch. 7, p. 25; ch. 8, p. 27; P. PARUTA, *Discorsi Politici,* Bologna 1943, lib. I, 1, p. 16; W.J. BOUWSMA, *Venice and the Defence* cit., p. 271.

[39] S. LUZZATTO, *Discorso,* cit., ch. 7, p. 25; ch. 9, pp. 32-34 a; ARISTOTLES, *Politics,* V. 8; G. BOTERO, *Della Ragione di Stato... con tre libri della causa della grandezza della città,* Torino 1948, II, p. 20; III, p. 1; IV, pp. 7, 16-18. On the historical background in Venice: B. PULLAN, *Poverty, Charity and the Reason of State - Some Venetian Examples,* in *Studi Veneziani,* II (1960), pp. 17-60; ID., *Rich and Poor in Renaissance Venice,* Oxford 1971; R.C. MUELLER, *Charitable Institutions, the Jewish Community, and Venetian Society - A discussion of a recent volume by B. Pullan,* in *Studi Veneziani,* XIV (1972), pp. 37-82.

Machiavellian humanist approach. Religion too becomes an instrument of the state.[40]

Since the greatness of Venice was built on international commerce, and since Luzzatto emphasizes the significance of the economic basis for political stability, he now develops an elaborate mercantile-capitalistic economic theory. Emphasizing the economic benefits of commerce, and its influence on politics and culture in general, he rejects Platonic communist thought, on the basis of the humanist praise of *Vita Activa*.[41]

In connection with the theory on the greatness of the republic, Luzzatto employs another two classical and contemporary political concepts: the differentiation between a republic for expansion and a republic for preservation, and the climatic theory. He follows his contemporaries by classifying Venice as a republic for preservation. Unlike Machiavelli, Luzzatto has a positive view of his situation of Venice, considering it one of the main reasons for its lasting stability. The ancient Jewish state he also interprets as a republic for preservation.[42] Considering the climatic theory, Luzzatto follows his contemporaries by explaining the stability and success of Venice as a by-product of its preferable geographic situation.[43]

The theory of the decline of the republic is based upon the organic theory of the state, the concept that the state behaves like a living organism, which must follow the unavoidable process of birth, growth, old age and death. The parts of the body-politic are parallel to the members of the organism. In both, if every member performs his own functions, while conforming with the whole, will the body function properly. However, while in the organism the decline is unavoidable, in the body-politic, if the various parts and the classes function properly, conforming with each other, there is a possibility of postponing the decline, or even avoiding it altogether.[44]

---

[40] S. LUZZATTO, *Discorso*, cit. ch. 14, p. 51 a, ch. 15, pp. 65-67 a. N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, lib. 1, 2, ii; G. BOTERO, *La Perfeczione della Città*, II, p. 3. On the transformation of the relationship between religion and state in the late Middle Ages and the Renaissance: see N. RUBINSTEIN, *Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time*, in *Europe in the Late Middle Ages* (ed. J. Hale), Evanston 1954.

[41] The theory on commerce: S. LUZZATTO, *Discorso*, cit., ch. 1, pp. 8-9 a; ch. 3, p. 17; ch. 4, pp. 18-21 a; ch. 6, p. 24 a, ch. 7, pp. 25-26; ch. 8, pp. 27 a-28; ch. 13, p. 68; ch. 17, p. 86 a. His rejection of communism: *ibid.*, ch. 7, p. 26; ch. 15, pp. 72-74.

[42] *Ibid.*, ch. 3, pp. 15-16; ch. 13, p. 47; ch. 15, p. 74. N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, lib. I, chs. 34-36. G. BOTERO, *Della Ragione di Stato*, I, 5, 6; VI, p. 1; ID., *La Perfezione*, III, pp. 1, 2; P. PARUTA, *Discorsi Politici*, lib. II, pp. VI-2; Z. FINK, *The classical Republicans*, cit., ch. II.

[43] For the climatic theory: see S. LUZZATTO, *Discorso*, ch. I, p. 9 a; ch. 3, p. 14; ch. 4, p. 18-18 a. 20; ch. 17, pp. 86-86 a; N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, lib. I, ch. I; G. BOTERO, *Della Ragione di Stato*, II, p. 5; S.W. ALLEN, *Political Thought*, cit. part. IV; On Bodin - pp. 431-434; on Botero - p. 509; on Paruta - p. 504.

[44] On the organic theory of the state see S. LUZZATTO, *Discorso, Introduzione*, p. 7 a; ch. 3, p. 12 a; ch. 6, p. 24 a; ch. 7, p. 25; ch. 8. pp. 27-27 a. PLATO, *Republic*, II, 546;

The general theory is now applied to the special Venetian situation. Venice is in a state of decline. Luzzatto analyzes it from an economic and psychological point of view. Economically, the transformation of the focus of Venetian activities from international commerce to the acquisition of real estate in the *Terra Ferma* has brought economic decline. Economic decline causes social, political and also moral decline.[45] Psychologically, the decline is based by Luzzatto on the Machiavellian pessimistic concept of human nature and the theory of necessity. Only the pressures of existence forced the Venetians to excel. Now, when they are satiated, there is nothing to cause pressure, and they deteriorate. The roots of decline are in success itself.[46]

By abandoning commercial activities, the Venetians left the field open to foreign merchants. By abandoning military service, they left their defence in the hands of mercenaries. The abandonment of their basic civic duties is at the roots of their decline.[47]

Leaving commerce in the hands of foreign merchants does not solve the problems, but adds many more.[48] So Luzzatto arrives at the conclusion of the *Discorso*. Now he proposes a solution. Only the Jews can save the republic. First he shows that all the arguments against the Jews — in the economic, social and political fields — are unsound.[49] Then he tries to prove that only the Jews, because of their special abilities and distinct situation, are suited to take over the Venetian commerce, and thus to revive its economy. The revival of the Venetian economy will necessarily cause the renewal of its internal stability and international glory. The Jews are the saviours of the republic.[50]

N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, lib. 3, cap. 1. On Giannotti: seg. F. GILBERT, *Machiavelli and Guicciardini*, Princeton 1965, p. 102.

[45] For historical background see: W.S. BOUWSMA, *Venice and the Defence*, cit., pp. 67-70; G. MATTINGLY, *Renaissance Diplomacy*, Baltimore 1964, II, pp. III-IX, J.C. DAVIS, *The Decline of the Venetian Nobility as a Ruling Class*, Baltimore 1962; D. BELTRAMI, *La Penetrazione Economica dei Veneziani in Terraferma*, Venezia 1961; S.J. WOOLF, *Venice and the Terraferma - Problems of the Change from Commercial to Landed Activities*, in *Bollettino dell'istituto di storia della società e dello stato Veneziano*, IV (1962) pp. 415-441; S. LUZZATTO, *Discorso*, cit., ch. 2, pp. 10 a-11; ch. 6, pp. 23 a-24.

[46] S. LUZZATTO, *Discorso*, cit. ch. 2, pp. 10-11; ch. 3, pp. 12 a-15; ch. 7, p. 26 a.

[47] As for the problem of military service - the replacement of a popular militia with a mercenary army see Z. FINK, *Republicans*, cit., p. 37; C.C. BAYLEY, *War and Society in Renaissance Florence*, Toronto 1971, ch. s. 3, 5; S. LUZZATTO, *Discorso*, cit., p. 15, p. 72 a. P. PARUTA, *Discorsi Politici*, cit. II, i.

[48] Z. FINK, *cit.*, ch. II; S. LUZZATTO, *Discorso*, cit., ch. 3, pp. 12a-15, ch. 8, p. 28 a N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, Lib. I, ch. 6.

[49] S. LUZZATTO, *Discorso*, cit. chs. 1, 4, 5, 14, 16. For the question of the relationship between Jewish law and the local law: see. V. COLORNI, *Legge Ebraica e Leggi Locali*, Milano 1945, II, 11. For the question of usury: see J.R. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge, Mass. 1957; F.C. LANE, *Venice and History*, cit., Baltimore 1966, pp. 56-68.

[50] S. LUZZATTO, *Discorso*, cit., ch. 3, pp. 15-16.

EZRA FLEISCHER

HEBREW LITURGICAL POETRY IN ITALY

Remarks Concerning its Emergence and Characteristics

The emergence of Hebrew poetry in 9th century Apulia, although apparently sudden, was not entirely *ex nihilo*.[1] Close connections tie the early Italian *piyyut* to the classical poetry of Erez Israel. Undoubtedly, the first Italian Hebrew poets learned to write *piyyutim* from classical texts, especially Qillirian, which were imported from the East. This very fact is proved not only by the presence in the Italian prayer book of a relatively great number of Qillirian *piyyutim*,[2] but also by the character and the fundamental traits of the poems written by the early Italian authors. Few though they are, those poems display a long line of features, attesting their debt to the Palestinian models.[3]

To be sure, one can discern no genuine beginnings anywhere in the long history of pre-Spanish paytanic creation. Hebrew liturgical poetry is a long chain of permanent, conscious and precise imitations, in which all the links are strongly connected to each other. Genres, structures, strophic patterns, language and formal devices are all more or less fixed elements in the world of paytanic creativity. Hence there are hardly any differences between the early Palestinian *piyyut* and the poetry written till the mid 10th century in other countries, such as Babylonia, Syria, Egypt and the Maghreb. Only the Spanish school disturbs this homogeneity of four or five centuries, and that,

---

[1] For the emergence of Hebrew poetry in Apulia, see for example J. SCHIRMANN, *Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung*, I, Berlin 1933, pp. 96-147; ID., *The Beginnings of Hebrew Poetry in Italy*, in *The World History of the Jewish People - The Dark Ages*, (ed. C. ROTH, Jerusalem 1966, pp. 249-266); E. FLEISCHER, *Shirat ha-Qodesh ha-'Ivrit Bimei ha-Beinaim*, Jerusalem 1975, p. 425 ff; ID., *Behinot be-Shiratam shel Paytanei Italia ha-Rishonim*, in *Hasifrut*, 30-31 (1981), pp. 131-167.

[2] The abundance of Qillirian *piyyutim* characterizes both the Italian and the *Ashkenazi* prayer-book. Most of the non-European poems included in these *Machzorim* are by Qilliri. The only classical *paytan* represented in the Italian *Machzor*, besides Qilliri, is Pinchas. But both *Machzorim* contain a number of pre-classical pieces too.

[3] For the indebtedness of the first Italian poets to Eastern models see E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, cit.

as is well known, for non-paytanic reasons.[4] In any case, at the end of the 9th century, there are no different schools of paytanic creation anywhere.

Italy forms somewhat of an exception mainly because it had no common frontiers with the great Eastern centers of Jewish spiritual life. As a matter of fact, Italian Hebrew poets were never directly instructed by Eastern *paytanim* in the skills of poetic art, and were rarely tought by them as to what was acceptable or not in the different types of liturgical poetry. Their insight into the poetic corpus imported from the East was accordingly sluggish and insecure, sometimes even naive. The first Italian Hebrew poets were also handicapped by their lack of theoretic knowledge concerning the actual and official tradition of paytanic creation. The material they received from 9th century Erez Israel undoubtedly entailed, besides classical, representative works, also fragmented, distorted, and out-of-date pieces of poetry, written by second rate poets, and already excluded from the liturgical practice of the Eastern synagogues. Local poets could accept these obsolete texts, side by side with the great Qillirian models, as examples fit to be copied. Consequently, the analysis of the Italian *piyyut* should be carried out with due precaution. It should take into consideration, while examining the rather puzzling eccentricity of some Italian patterns,[5] the peculiar situation of the Apulian school of poetry at its early beginnings.

Nevertheless, the *piyyutim* of Silano, Shefatya, Amitay, Zevadya, and some anonymous poets, apparently also from Apulia,[6] reveal a number of specific traits, which can be neither ignored nor explained as mere adaptations or

---

[4] About the emergence of the Spanish paytanic school see for example E. FLEISCHER, *Shirat ha-Qodesh*, cit. p. 333 ff. The reasons referred to are connected with the appearance of a secular Hebrew poetry in Spain. That upheaval forced the liturgical poetry to change its normal course, and to adopt, accordingly, some new features, mostly borrowed from the secular poetry.

[5] See E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, p. 150. Early Italian poetry displays some interesting innovations in the *Yozer*, especially in the *Guf ha-Yozer* and the *Zulat* (i. e. the first and the fifth components of the compositions). Most of these innovations are distorted imitations of classical models. See also below.

[6] The remnants of the poetic heritage of the early Apulian authors have been collected and published by B. KLAR, in an appendix to his *Megillat Achima'az*, Jerusalem 1944 (second edition: Jerusalem 1964). In this corpus, Silano is represented by three poems only, one of them incomplete, while Shefatya is represented by only one. From Amitay's heritage we possess some 33 poems, which form the bulk of the early Italian corpus. His poems were re-edited, on the basis of Klar's publication, by YONAH DAVID, *Shirei Amitay*, Jerusalem 1968. Besides the poems published by Klar, this edition entails some texts wrongly ascribed to Amitay (pp. 67-72; 120-122). On the other hand, two new songs of Amitay, discovered by Z. Malachi in a *Genizah* Manuscript (T.-S. N. S. 112.45) are published in David's edition for the first time (pp. 128-129). Zevadya's belonging to the Apulian school is both geographically and chronologically doubtful. The extant part of his poetry (10 poems in all) was recently published by YONAH DAVID, *Shirei Zevadya*, Jerusalem 1972/3. Italian poems are also included in the ancient Italian prayer book, the *Seder Chibbur Berakhot*. See below, n. 13.

distortions of classical Eastern models. It is for instance worth-while observing that the first Apulian poets had a peculiar sense for the prosodic accuracy of their work. As is well known, prosody was for centuries the Achilles heel of tbe classical *piyyut*. Though highly sophisticated in its language, style, poetics, rhyme and strophic patterns, the classical *piyyut* never adopted any more elaborate prosodic system. Most of the classical *piyyutim* are written in a pure stress meter, according to which every line entails a certain, equal number of heavily-stressed words.[7] Thus, the verses present a certain degree of uniformity, but hardly a perfect one, because of the different length of the stressed words, and the different number of the non-stressed words occurring in every line. This system is obviously a mere development of the ancient Biblical prosody, and it is quite puzzling, that the paytanic poetry, although very close, both geographically and chronologically, to the great cultures of the Christian East, all of which presented clear-cut prosodies, did not manage to invent a prosodic system of its own. Actually, the paytanic pure stress meter had an improved version as well: the so-called *Mishqal ha-Teivot*, i.e. the "word meter". According to this system, every line had to present a fixed number of words, no matter whether long or short, important or unimportant, stressed or not. Although represented in some ancient and prestigious poems, including a number of Qillirian compositions, this prosodic system was not prominent in the East. At the end of the classical period of paytanic poetry its very existence is questionable. The extant poetic heritage of R. Pinchas, the last of the classical *paytanim*, though not at all negligible in its scope, has not a single sample shaped according to this system. Moreover, close to the end of the 9th century, even the simple paytanic pure stress meter is somewhat neglected, and more and more poets seem to ignore its very existence.

Now the first Italian poets had a pronounced sense of rhythm, and liked to see the prosody of their poems as perfect as possible. The accuracy of their poetic work from this point of view is rather unique in the wide panorama of the 9th century Hebrew poetry. It goes without saying that the Italian *paytanim* accepted with enthusiasm the prosodic patterns of tbe Eastern *piyyut*. But they also developed a clear preference for the *Mishqal ha-Teivot*, and implemented its rules with a strong zest in a great number of important works.[8] Soon, the "word meter" became the more or less official prosodic

---

[7] For the metrical system of the early *piyyut* see E. FLEISCHER, *Iyyunim be-Darkhei ha-Sheqila shel Shirat ha-Qodesh ha-Qeduma*, in *Hasifrut*, 24 (1977), pp. 585-568. "Heavily stressed" are, according to this prosodic system, the semantically important words only, while the others, as for instance conjunctions, pronouns and sometimes also numerals, adverbs etc., are linked together with the important words and metrically ignored.

[8] This point, as to the early Apulian poets, was not sufficiently stressed. As a matter of fact, the use of the word meter is highly widespread in Amitay's poetry and very often in Zevadya's too. See E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, cit.

system of Italian Hebrew poetry, and later-on almost its only one.[9] Never and nowhere was the "word meter" more revered, and its laws more rigorously applied than in Italy, and consequently in Germany, which continued, as known, the tradition of the Italian *piyyut*.[10] The dominance of the "word meter" in the poetic world of Italy lasted till the mid 12th century, when it was replaced by the even more rigorous and elaborate quantitative system of the Hispano-Hebrew poetic school.

Yet the Italian poets were not satisfied by simply implementing the rigid rules of the "word meter". They also tried, and succeeded, in improving it. In several poems they shaped word metered strophic patterns using sophisticated combinations of lines of non-equal length. Thus a poem written for *Purim* by Hedveta bar Avraham, who was apparently the first Italian *paytan*, has four line stanzas, in which every line has two words, except for the third wich has three.[11] Similarly, highly elaborate strophic patterns also occur in some of Amitay's poems, written according to the pure stress system.[12] A beautiful *Shiv'ata*, preserved in the old Italian prayer book, the famous *Seder Chibbur Berakhot*, has the same refined prosody.[13]

Yet all these patterns are mere improvements on the ancient prosodical system of the paytanic poetry. They are, to be sure, significant, but neither really innovative, nor original. Now absolutely puzzling is the fact that we seem to have a very ancient Italian poem, presenting a perfectly clear-cut syllabic meter. It is an anonymous song, published about forty years ago by B. Klar, in his edition of the famous *Megillat Achima'az*.[14] This song,

---

[9] For the use of the word meter in the 10th century Italian Hebrew poetry see E. FLEISCHER, *Piyyutei Shelomo ha-Bavli*, Jerusalem 1973, p. 86 ff.

[10] The *Ashkenazi* Hebrew poetry is, at its beginnings, a mere transplantation of the Italian poetry. Actually, some of the first *Ashkenazi* poets (e.g. Moshe bar Qalonimos and Meshulam bar Qalonimos) were of Italian origin.

[11] This poem, written in a rather eccentric language, was published by J. SCHIRMANN, in his *Shirim Chadashim min ha-Genizah*, Jerusalem 1966, p. 16 ff. On Hedveta bar Avraham and his belonging to Italy see E. FLEISCHER, *Hedveta bar Avraham Rishon le-Paytanei Italia?*, in *Italia*, II (1980), p. 7 ff. (Hebrew Part). A succinct analysis of the prosody of this *piyyut* see *ibid.*, p. 17. See also my article, *Paytanei Italia*, cit., pp. 136 ff.

[12] See B. KLAR, *Megillat Achima'az* [2], pp. 66 and 105, No. 2. The first poem is composed of seven line stanzas, followed by short intermezzos of four lines. The two first lines of every strophe have three stresses, while the other lines — four. The intermezzos (*Pizmonim*) have again three stress lines. Even more elaborate is the pattern of the other poem, apparently a wedding song: each strophe has six lines; lines 1, 2, 4, and 5 present a single stressed word, while lines 3 and 6 — two. Both poems are graphically badly arranged by both Klar and David.

[13] See E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, cit. About the old Italian prayer book see also A. SCHECHTER, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia 1933, and I. DAVIDSOHN, *The Seder Hibbur Berakhot*, in *JQR*, NS, XXI (1930/31), pp. 241-249.

[14] See *Megillat Achima'az* [2], p. 106. Concerning the refrains occurring in this song. see also below.

apparently alluding to the persecutions of Basileus I in the late 9th century,[15] has, except for the refrains, the following wording:

אָנַס אוֹתִי מֶלֶךְ אֱדוֹם
בִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל פֵּץ לִי דֹּם

גָּזַר גְּזֵירוֹת נִמְרָצוֹת
דִּכָּה דִּמָּנוּ כָּל חוּצוֹת

הָגָה בְרוּחוֹ הַקָּשָׁה
וַיּוֹצִיא מִפִּידוּ בוּשָׁה

זָלְגוּ עֵינַי וּבָכִיתִי
חִוָּה וּבַשּׁוּק נִתְלֵיתִי

טָפַשׁ טָמֵא בְּטִפְשׁוּתוֹ
יָזַם לְהַטּוֹתִי מֵתוֹ

כְּנֵסִיּוֹת נָתַן רָשָׁע
לֹא הִתְפַּלֵּל בָּהֶם נוֹשָׁע

The meter of the poem (8 syllables in each line) is perfect, and its text, as transmitted by a so far unique source, a *Genizah* manuscript, does not need any correction.[16] Nevertheless, if it were the only sample of an ancient Italian syllabic poem, one could perhaps consider the phenomenon as a mere accident. Indeed, short, non-liturgical texts, especially if meant to be sung, may appear regularly metered, even without being consciously scanned by their authors. Yet by chance, we have another, recently discovered Italian Hebrew song, this time clearly signed by Amitay, shaped exactly in the same way, and presenting exactly the same strophic pattern and meter.[17] This poem reads (again, omitting the refrains) as follows:

---

[15] The anti-Jewish persecutions of Basileus I (867-886) are, as stated by B. Klar, alluded to in Achima'az's chronicle. Some of the most important facts in Shefatya's life are linked to those events.

[16] The Ms. is to be found in the British Museum, Or. 5557, A, fol. 44. The same manuscript brings also Silano's song printed in Klar's edition, p. 57. In the printed edition there is a defect in the meter in line 10, caused by a *correction* of the text by Klar: he prints יזם להטותו אל מתו while the Ms. reads יזם להטותו מתו. Klar points out his amendment on p. 137. Thus the meter of the poem is, according to the Ms., absolutely correct.

[17] See Y. David, *Shirei Amitay*, cit. (n. 4), p. 129, based on Ms. Cambridge, T.-S. N.S. 112.45. The leaf is part of the Ms. containing Silano's song quoted above. The manuscript is badly damaged and has a misspelling in line 8, where the acronym needs a word beginning with a *yod*. L. 5 in the Ms. reads תמוכה which is undoubtedly a misspelling for תומכה. L. 6 has in the Ms. לי הכסף ולי הזהב which exceedes the meter by one syllable. This is apparently the result of the supercorrection of some scribe who had in his text « לי הכסף לי הזהב » and amended it according to Hag. 2 : 8.

אֹם אֲשֶׁר אֲחוּדָה יַחַד
מַמְלֶכֶת אֲדֹנָי אֶחָד

אֹם אֲשֶׁר מַקְרָה קְטַנִּים
יְקָרָה הִיא מִפְּנִינִים

אֹם אֲשֶׁר תִּמְכָּה בְאַהַב
לִי הַכֶּסֶף לִי הַזָּהָב

אֹם אֲשֶׁר תִּבְעַת מוּסָר
נוֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר

Thus, there is little doubt of the existence, as early as the 9th century, of a perfect syllabic metrical system in the common use of Apulian Hebrew poets. Now Hebrew poetry knows no syllabic meter anywhere in the 9th century. Only a hundred years later, at the end of the 10th century, Spanish *paytanim* will have invented a pure syllabic meter, basically similar to the one used in our two songs.[18] But there is an important difference between the Spanish syllabic meter and the one applied in our poems: the Spanish meter counts the grammatical syllables only, ignoring the *sheva na'* and the *chatafim*, while in our songs, on the contrary, those semi-vowels are regarded as complete ones, and, together with their consonants — as forming regular metrical syllables. This kind of syllabic meter is indeed typical of the late Italian Hebrew poetry. Scholars consider it an Italian adaptation of the Spanish syllabic meter, and find it consciously used for the first time by Moshe da Rieti, in the early 15th century.[19] The very existence of this prosodic feature about 500 years earlier is fascinating enough and has far-reaching consequences; it will undoubtedly change our whole historical picture of Hebrew poetic patterns. But the point to be stressed in our context is, that the phenomenon is yet another expression of the general endeavour of our early Italian poets to polish tbe form of their poetry, in opposition to the chaotic prosody of the traditional, classical *piyyut.*

In fact, in copying and adapting the classical patterns of the Palestinian *piyyut*, the Italian poets had to resolve other problems, too. While the wording of

---

[18] On this prosodical system, still one of the most obscure appearances in Medieval Hebrew poetry, see E. FLEISCHER, *Shirat ha-Qodesh,* cit., p. 349 ff. About its possible origins see E. FLEISCHER, *Contributions Hébraïques à une meilleure compréhension de la poésie Européenne du Haut Moyen Age,* in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo,* Spoleto 1980, p. 818 ff.

[19] For the history and the characteristics of the Italian Hebrew syllabic meter see D. PAGIS, *Hamza'at ha-Iambus ha-'Ivri u-Temuroth ba-Metriqa ha-'Ivrit be-Italia,* in *Hasifrut,* 4 (1973), p. 663 ff. See also A. MIRSKY, *Mishqal ha-Tenu'ot ha-Italqi,* in *Sefer Chanoch Yallon,* Jerusalem 1963, p. 221 ff.

the common prayer in the Italian congregations was apparently similar to that of the Palestinian communities,[20] there was a considerable gap between the actual liturgical practice of tbe ancient Italian synagogues and the Palestinian ones. As attested by the classical *piyyut*, most of the poetical prayers were performed in the Eastern synagogues with the aid of well instructed choirs, which assisted the cantors in exercising their liturgical duties. Accordingly, the classical patterns of most paytanic genres entail pieces for the choir and different kinds of intermezzos.[21] The Italian communities had no choirs, and the services in their synagogues were solely performed by their *chazanim*. On the other hand, they liked to see the worsbippers collaborate with the cantor in the recitation of the *piyyutim*, chanting short responses and refrains. To be sure, this way of reciting *piyyutim* was known in the classical East as well, but was limited there to the services of the fast days and the days of repentance.[22] Evidently, the ancient Italian authors could not change the patterns of the classical genres of Hebrew liturgical poetry.[23] Nor were they bothered too much by the presence of intermezzos in those patterns. Indeed, pieces meant for the choir could easily be read, along with the main body of the poems, by the voice of the soloist only. But the ancient Italian authors were disturbed by the lack of refrains and short responses in the classical patterns of the *piyyutim*. In fact, their own poetry displays a rather impressive abundance of refrains and responsal elements.[24]

It is true, most of the Italian poems present the usual types of refrains, more or less common to all the periods and the schools of Hebrew liturgical poetry. But there are a number of very important exceptions. The *piyyutim*

[20] So, apparently at the early beginnings of Jewish life in Italy. See E. FLEISCHER, *Hedveta bar Abraham*, cit., p. 22 ff., ID., *'Iyyunim be-Minhagei ha-Qeri'ah shel Bnei Erez Israel ba-Torah uva-Nevi'im*, in *Sefunot*, N.S., I (17), Jerusalem 1980, p. 42 ff. The Italian prayer book was subsequently reformed, apparently during the 10th century, according to tbe Babylonian rite.

[21] About the presence of choirs in the common services of Shabbatot and Holidays in the Eastern synagogues, see E. FLEISCHER, *'Iyyunim be-bashpa'at ha-Yesodot ha-Maqhelatiim 'al 'Izuvam ve-Hitpatchutam shel Sugei ha-Piyyut*, in *Yuval*, III (1974), p. 18 ff. The choirs had an increasing role in the post-classical period of Hebrew liturgical poetry, as attested by some « modern » patterns of the late Eastern *piyyut*.

[22] On regular Shabbatot, only the *Rehitim* were apparently performed with the active participation of the congregation. The *Rehitim* form the closing parts of the *Qedushtaot*. See E. FLEISCHER, *Shirat ha-Qodesh* cit., p. 148 ff.

[23] As mentioned above, the basic structures of the classical genres of the *piyyut* were absolutely unchangeable. « Basic structures » include the compulsory presence of intermezzos and pieces for the choir (*Pizmonim*) in certain parts of tbe great compositions, e.g. *Qedushtaot*, *Shiv'atot* and *Yozerot*. Nevertheless, later Italian poets excluded, viz. abridged the *pizmonim* in some alternative patterns of the *Yozer*, which were shaped by them. See E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, cit.

[24] This peculiar trait appears not only in *Selichot* but also in some components of the *Yozer*, especially in the *Ofanim*. In the East, *Ofanim* were rarely provided with refrains, and in the classical period almost never.

of Amitay present for example, for the first time in the history of Hebrew poetry, an already most elaborate, Rondeau like, use of "internal refrain", i.e. a refrain which occurs twice in every stanza: once in its middle and once again at its end. Thus, his Ofan *Er'elim u-mal'akhim* has five-line stanzas followed by the refrain *Le-Melekh Malkhei ha-Melakhim*; yet this refrain is meant to be recited also after the second line of every strophe.[25] The stanzas are thus divided in two asymmetrical parts, the first consisting of two, the second of three lines. Internal refrains are used by Amitay also in other two songs of his,[26] as well as by the anonymous poet in the syllabic metered song quoted above.[27] As already mentioned, internal refrains are almost unknown in Hebrew liturgical poetry, and the more so refrains irregularly cutting stanzas into asymmetrical parts. Only the Spanish school, about 200 years later, will discover this device and make use of it in some types of liturgical poetry, especially in *Zulatot* and *Rehitim*. The Italian phenomenon is thus amazing enough and should be thoroughly examined by future research.

The very development of the refrain-provided patterns in paytanic Italy seems to reveal the rather simple and popular character of the local Hebrew poetry at its early beginnings. I would like to stress this point because of its extraordinary importance. Classical Hebrew liturgical poetry was by its definition a literature for learned people. Its approach to its topics was exclusively intellectual, its language was hermetic, its allusions rather esoteric, and its expression subtle and aristocratic. It had no consideration for ordinary people. The ancient *piyyut* flourished especially in the important synagogues, and was meant to delight men of impressive erudition, thoroughly acquainted with traditional Jewish literature, and mastering a marvelous Hebrew. All that was too much for the early Italian poets. Not only was their public less learned and less versed in Rabbinic literature than the Eastern one; their own acquaintance with the sophisticated techniques of paytanic poetry was rather insufficient to produce classical *piyyutim*. On the other hand — they had no choice but to consider their public as it actually was, and create for it or stop creating altogether. The Italian poets' interest in the lower strata of Jewish

---

[25] See B. Klar, *Megillat Achimaʿaz* [2], cit., p. 63. This *Ofan* is part of the *Yozer* composition written by Amitay for the wedding ceremony of his sister Kassia. See *Ibid.*, p. 26 ff. The poem was included in the German *Machzor*, and serves there as *Ofan* for *Shemini ʿAzeret*. The refrains are arranged as described above in all the extant sources. The eccentricity of the pattern was so obvious that nobody tried to copy it, neither in Italy, nor in *Ashkenaz*. Amitay's poems, including his *Ofanim*, were eagerly imitated by the later generations of Italian and German poets.

[26] See Y. David, *Shirei Amitay*, cit., pp. 128-129. The first poem is erroneously printed. According to the Ms., the refrain should also be repeated after the last line of the song. Concerning the refrains occuring in these poems, see below, p. 424.

[27] B. Klar, *Megillat Achimaʿaz* [2], cit., p. 106.

society is detectable not only in the lesser degree of subtlety revealed by their poetry, but also in their endeavour to serve their public also in its daily life, outside the synagogue.

The very existence of secular Hebrew poetry in 9th and 10th century Apulia has been noticed by many scholars, and with a justifiable astonishment.[28] Nevertheless it seems that the phenomenon has not yet been sufficiently emphasized and analyzed. Actually, 9th century Italy not only presents the apparently most ancient post-Biblical secular Hebrew poems,[29] but also brings the earliest external evidence concerning the function of secular poetic activity in Jewish community life. There we have for example in *Megillat Achima'az* the charming story of Rabbi Silano, who pokes fun at a Palestinian preacher, erasing a line from the text of his Shabbat lecture, and replacing it with a line of his own, describing a quarrel which occurred in Venosa the day before between local women and peasants from the surrounding villages. The short insert is rhymed and reveals a clear poetic skill; the author, well known for his paytanic activity, was undoubtedly versed in writing secular poetry too.[30] Another story in *Megillat Achima'az* depicts Amitay's activity as an author of dirges. A gentlemen dies in Oria, while Amitay is far from home, busy with his affairs in his vineyard. He is called to return home immediately, apparently in order to write the poetical dirges to be read at the funeral. But Amitay, great poet as he is, does not need any time for preparations. He joins the procession at the cemetery, and recites the dirge especially composed for the occasion. The first stanza of this dirge is forthwith parodized by a nearby standing school-teacher. The rage of the ridiculed poet proves that the parody was well undestood by everybody there and then. Then incident thus testifies the absolutely amazing ability, even of simple people in 9th century Apulia, to versify in Hebrew.[31]

Now the obviously popular character of the secular Hebrew poetry of early Apulia should be strongly emphasized. Indeed, almost all of the non-liturgical Italian poems we possess prove that their authors meant them for the use of unlearned people, mostly for wedding ceremonies or after-wedding

---

[28] See *for example,* D. PAGIS, *Hiddush u-Masoreth be-Shirat ha-Chol,* Jerusalem 1976, pp. 254 ff.

[29] Besides the very few poetical texts occurring in the Talmudim and mainly consisting of non-liturgical dirges. Secular topics are sometimes dealt with in classical *piyyutim,* but they are included in liturgical compositions and should thus be considered as regular *piyyutim.* There is no doubt about the very existence of secular poetry in the paytanic East, but nothing survived of these texts. The gap between the learned poetry of the *paytanim* and the secular poetry of popular bards doomed the creation of the latter to oblivion. See also D. PAGIS, *Shirey Yayin mi-lifnei Tequfat Sefarad,* in *Sefer Dov Sadan,* Jerusalem 1967, p. 245 ff.

[30] B. KLAR, *cit.*, p. 16. As mentioned by D. PAGIS, *Chiddush u-Masoret,* cit., p. 291, the text is not only rhymed but also metered (three words in every line).

[31] B. KLAR, *cit.*, p. 29 ff.

meals.[32] The popular character of these poems is stressed also by their prosody and strophic patterns: all of them are shaped in short stanzas and very short lines, and have a joyful, dance rhythm. Many of them are provided with refrains, some, as already mentioned, displayed in a very sophisticated manner. Moreover, the two newly discovered songs by Amitay are provided with refrains which apparently have no sense in Hebrew. One of them reads something like « Diqlo diqlo lah », whereas the other perhaps « Hadalla let Dalla ».[33] Now the wording of the refrains is doubtful and the vocalisation is questionable; the copyst himself probably ignored the real meaning of the lines, as he repeats them several times in his manuscript in slightly different versions. But there can only be little doubt about the non-Hebrew character of both refrains.[34] Obviously, we have in these poems, for the first time in Hebrew literature, either meaningless rhythmical refrains, meant to facilitate the participation of the public in performing the songs, or lines originally written in a foreign tongue (Latin? Greek? Apulian vernacular?). To be sure, medieval lyrics make quite a common use of both types of refrains,[35] but the

---

[32] See B. KLAR, *cit.*, pp. 57 (by Silano); pp. 104-105 (three poems by Amitay), p. 106 (anonymous). See also Y. DAVID, *Shirei Amitay*, cit., p. 129 (two poems). The manuscript entailing most of the above mentioned texts contain remnants of other similar poems too. One of them, quite [illegible] in its contents, was published by Z. MALACHI, *A Hebrew Poem on the Slave* [illegible] in *Israel Oriental Studies*, II (1972, p. 288 ff. See also E. FLEISCHER, *Paytanei Italia*, cit., p. 144 ff.

[33] See Y. DAVID, *Shirei Amitay*, pp. 128-129. The main body of the second poem, the refrains omitted, see above, p. 420. Both refrains are fully repeated in the manuscript, after every verse. The texts present two-line stanzas; the refrains are doubled in both poems: they were meant to be repeated twice in each strophe. From this point of view the situation is somewhat doubtful in the first poem, which is apparently monorhymed. But this poem too is divided, both by its contents and the additional consonant of its rhyme, in strophes of two lines. See E. FLEISHER, *Paytanei Italia*, cit., p. 146. The wording of the refrain in the first poem is, in the Hebrew original, דקלו דקלו לח, but the Ms. has subsequently also דיקלו and דקלי. The second refrain reads: «הדלה לית דלה», but once also הירלה. Nothing is less sure than the separation of these letters into words.

[34] To be sure, the very words of the refrains can be explained also as Hebrew. The first of them might be translated perhaps as: "his palm, his palm is wet (or: fresh)", and the second (in a rather odd mixture of Hebrew and Aramaic) as: "the poor one (fem.) is not poor". But these meanings make little sense in the given context and can hardly be conceived as original. A similar refrain occurs also in the anonymous song the prosody of which was analyzed above, p. 419. The refrain of this poem is composed of two parts; the first part (« Iti ma li ma ») can hardly be undestood as Hebrew. The second part of the refrain ("ule-zara zot ma li ma") makes sense in the poem. Refrains beginning with meaningless rhythmical syllables are frequently used in medieval lyrics, see e.g. F. GENNRICH, *Bibliographisches Verzeichnis der französischen Refrains*, Frankfurt 1964, passim.

[35] Vernacular refrains occur quite often in medieval Latin poems. Meaningless vocalisms or syllables used as refrains are equally frequent in both Latin and vernacular Medieval poetry. Some of the latter are quite long and sophisticated. See e.g. the Latin song published from the *Carmina Burana* (ed. Hilka-Schumann-Bischof, No. 195) whose refrain is: "Hyria Hyrie, Nazaza Trillirivos!".

presence of either of them in Jewish 9th century Apulia is both amazing an significative.

The peculiarities just mentioned clearly prove the rather unique character of Jewish culture in Italy at the first stages of its development. It becomes obvious that despite the fact hat the Apulian authors consciously tried to copy the patterns and the poetics of the classical Eastern *piyyut,* their success in this endeavour was not at all complete. The special flavour of their poetry, their fresh, almost naive approach to poetic language, reveal the fact that the Eastern models were rather unsuitable to the specific rhythm of their spiritual world.

Actually, the gap between the Eastern prototypes and their old Italian copies was not at all ignored by later Italian poets. The second stage of the development of Hebrew poetry in Italy, represented by Shelomo ha-Bavli and his disciples, may be described as a major effort of Italian Hebrew poetry to bridge this gap, and to adapt itself entirely to the classical patterns of the Eastern *piyyut.*[36] Shelomo ha-Bavli's poetry is an impressive example of a neo-classical endeavour, which succeeds, by its consistent accuracy, in exceeding its model. The second half of the 10th century, the age of Shelomo ha-Bavli, is already post-classical in the East. It presents absolutely clear signs of decline, and eagerly looks for new ways of poetical expression.[37] But as for Italy, the classical models, already obsolete in the East, become a consciously accepted ideal, much more so than they were in Apulia, a hundred years before. The accuracy of Shelomo ha-Bavli's poetry from this point of view is all but perfect. His rhyming system, his poetical language, his use of rhetorical devices, as well as the general air of bis poems, are more than classical. Still, this superperfection had a heavy impact on the poetical creation of the Italian authors. Their zest in imitating the Eastern patterns curbed their poetical abilities. Their poems became more and more simple contrafacts of ancient *piyyutim,* bereft of any originality and with a style hermetically closed by subtle midrashic allusion and a heavy, undecipherable vocabulary. There is hardly anything in the poetics of Shelomo ha-Bavli and his school recalling the fresh, pristine originality of Amitay and the genuine popular atmosphere of his poetry. But the fact that these traits did not disappear from the Italian Hebrew arena is marvelously proved by the chronicle of Achima'az, which is perhaps the most perfect expression of the typical character of Italian Hebrew creativity. Now Achima'az ben Palti'el, author of the famous chronicle, was

---

36 For this stage in the evolution of Italian *piyyut* see E. Fleischer, *Piyyutei Shelomo ha-Bavli,* Jerusalem 1974, p. 37 ff. Nevertheless, some patterns shaped by Amitay, especially in the *Yozer,* are also copied and even developed by Shelomo ha-Bavli. Later Italian and German poets considered the Apulian models as classical ones.

37 For the characteristics of this period in the Eastern *piyyut* see my *Shirat ha-Qodesh,* p. 279 ff

a liturgical poet too, and we have a *Seliḥa* of his, for *Ta'anit Ester*.[38] This *Seliḥa* is a most odd example of the rigid, hermetic, higly sophisticated poetics of Shelomo ha-Bavli's school. The gap between the official style of 11th century Italian liturgical poetry, shaped on the classical models, and the real, genuine pulse of the Italian Hebrew poets' creativity, is in this case absolutely striking.

This rather unnatural situation could not prevail for long. The classical models, highly respected though they were, lost their attraction in Italy, as they lost it in the East, and tbe Italian poets became more and more tired of copying them. At the beginning of the 12th century all was prepared in Italy for a change. The extraordinary impact of Avraham ibn Ezra's visit to Italy in 1140, which was followed by the almost sudden and complete acceptance by the Italian poets of the Spanish manner of writing Hebrew poetry, should be considered against this background. Indeed, the 12th century Hebrew poetry in Italy longed for a change, and the Spanish model was far more suitable to the specific temperament of the Italian poets, than was the classical Eastern prototype. The Spanish Hebrew poetry offered the Italian poets almost exactly what they longed for: a new approach to poetry, a meticulous prosody, a new way of shaping strophic patterns, a fresh poetic language, and last but not least: an official and enthusiastic approval of writing poetry for secular purposes.

To be sure, the Spanish Hebrew style of writing poetry, based on the Arabic models, was also strange enough for the Italian authors. Italian poets never learned Arabic, and never became acquainted with Arabic poetry. But the acceptance of the Spanish models was the only way they could release themselves from the despotic rule of the traditional *piyyut*: they had to change one authority for another. Yet, while accepting the new models despite their foreign origins, they opened their way for their second and last choice, that of adopting the local, Italian poetical patterns as definitive framework of their poetry.

The evolution of the Italian poetry should, then, be considered as a rather consistent search of its representatives for the most suitable form of expressing their identity. As a matter of fact, they succeeded in this search not less than their Spanish colleagues. Many of their poetical works prove this conclusively.

---

[38] See B. Klar, *Megillat Achima'az* [2], cit. p. 107. The poem discovered by Klar after publishing his first edition of *Megillat Achima'az,* was reprinted from *Sinai,* X (1947/48) p. 243 ff., in the second edition of the chronicle.

LUISA CUOMO

IL GIUDEO ITALIANO E LE VICENDE LINGUISTICHE DEGLI EBREI D'ITALIA

Il titolo che si è scelto (« Il giudeo-italiano [1] e le vicende linguistiche degli ebrei d'Italia ») mette in rilievo i due parametri fondamentali, secondo i quali si svolgerà il discorso: (1) gli ebrei d'Italia in quanto comunità linguistica; (2) le variazioni linguistiche che ne determinarono le vicende. Prima di procedere mi sembra utile soffermarmi brevemente su alcune considerazioni di carattere generale, che faciliteranno l'esposizione successiva.

È bene chiarire subito che per *comunità linguistica* non intendiamo la comunità di coloro che « parlano la stessa lingua ». Una comunità del genere è una pura astrazione concettuale [2]. Nella realtà ogni comunità linguistica, per quanto piccola e per quanto semplice sia la sua composizione, rivela diverse varietà di lingua differenziate funzionalmente l'una dall'altra. Esse possono rappresentare specializzazioni di professioni e di interessi, distinzioni di classi sociali, di relazioni, di ruoli, ecc. All'interno di una stessa comunità linguistica, poi, se essa è abbastanza estesa nel tempo e nello spazio, possono manifestarsi varietà regionali e temporali [3]. Non solo, la comunità può accogliere varietà che

---

[1] Nonostante le proposte di abolire ogni designazione specifica per le parlate degli ebrei d'Italia, e, al contrario, di adottarne di più specifiche, spero che apparirà chiaro dal seguito del discorso il motivo per cui sembra opportuno mantenere il termine, tradizionale ormai negli studi in merito, di *giudeo-italiano*. E' recentissimo un articolo di D.L. GOLD, che ripropone il termine *italchiano*, coniato dal Birnbaum nel lontano 1942. In un'articolata e circostanziata risposta (in corso di pubblicazione) espongo i motivi che mi inducono a respingere tale coniazione particolarmente infelice a tutti i livelli: fonetico, morfologico, lessicale e culturale, e a difendere invece quello tradizionale che si mantiene anche in questa sede.

[2] Per queste osservazioni e le seguenti cfr. in particolare HYMES, pp. 39 ss.; WEINREICH, LABOV, HERZOG, pp. 159 ss.; FISHMAN, pp. 77 ss.

[3] Delle prime si occupa prevalentemente la geografia linguistica dialettale e delle seconde la linguistica storica. I fattori spazio e tempo sono comunque intrecciati fra loro e con quelli socio-culturali, ed è solo il loro complesso che può spiegare la *dinamica* del mutamento linguistico, la quale non si identifica con i contrasti a scatti, e quindi statici, fra documenti scritti in uno stesso periodo in diverse regioni, o documenti scritti nella stessa regione in diversi periodi, cfr. TERRACINI, *Lingua libera*, pp. 133-136.

essa stessa riconosce come lingue distinte fra loro, e che al loro interno possono ricomprendere tutte le varietà su elencate o parte di esse: l'alternarsi può essere libero, o può essere fissato a determinati ruoli e funzioni. Ogni membro di una comunità linguistica non usa una sola varietà, ma ne alterna un certo numero, secondo il contesto e la situazione, in proporzioni che possono variare, così come può variare l'aspetto attivo o passivo di tale uso. Questo alternarsi non va visto però solamente come una successione nel tempo. In realtà ogni varietà presuppone contemporaneamente anche le altre, e ogni atto linguistico è il risultato della presenza contemporanea di tali varietà nella coscienza linguistica di chi parla. È indispensabile, inoltre, tener conto anche della valutazione linguistica di chi parla, la quale determina il suo comportamento verso la lingua. Ogni varietà, riflettendo un particolare ruolo sociale, può assumerne il valore di simbolo: in una società mobile, dove i diversi ruoli non sono fissi, ciò determinerà anche un atteggiamento di conservazione e di sostituzione intenzionali di determinate varietà linguistiche. Così, se un gruppo sociologicamente differenziato all'interno di una comunità più ampia intende affermare la propria autonomia, potrà essere molto interessato a stabilire l'autonomia del proprio sistema linguistico, o di una sua qualche varietà. Nei casi in cui due sistemi linguistici sembrano del tutto simili per fonologia, lessico e grammatica, è il riconoscimento puramente soggettivo ed intenzionale di tale autonomia, originato da fattori extra-linguistici, che potrà determinare se uno dei sistemi verrà considerato una lingua diversa, oppure soltanto una varietà subordinata dell'altro. Come è stato osservato, « i confini linguistici e comunicativi fra comunità non possono essere definiti soltanto mediante tratti linguistici: forme di lingua di ugual grado di differenza linguistica possono essere considerate dialetti di una stessa lingua in una regione e lingue distinte in un'altra, a seconda della storia politica e non linguistica delle regioni » [4].

Codificare ed accettare, all'interno di una comunità, una serie formale di norme, che definiscono l'uso linguistico « corretto », significa rappresentarne linguisticamente l'autonomia, coltivarla ed accrescerla; ma anche un buon livello di lingua standard così raggiunto non rappresenta *la lingua* di quella comunità, ne rappresenta solo una varietà. Almeno alcuni membri di ogni comunità linguistica, poi, sono anche membri di comunità linguistiche diverse, per intersezione o per inclusione. Si capisce, allora, come le vicende di una comunità linguistica si snodino sotto l'azione continua di forze alternativamente centripete e centrifughe [5] che regolano l'interferenza delle varietà in contatto [6], e nelle quali giocano fattori linguistici ed extralinguistici in connessione strettissima.

---

[4] HYMES, p. 39.

[5] HYMES, p. 173. Per la sua genialità anticipatrice e per la sinteticità e la chiarezza del pensiero, ci piace citare qui un brano tratto da M. BACHTIN, *La parola nel romanzo*, scritto nel 1934/35: « La poetica aristotelica, la poetica di S. Agostino, la poetica medievale ecclesiale dell'"unitaria lingua della verità' la poetica cartesiana del neoclassicismo, l'astratto universalismo grammaticale di Leibniz (l'idea della « grammatica universale »), il

Queste brevi righe di carattere metodologico ci permetteranno di valutare immediatamente le fonti a disposizione dello studioso della storia del comportamento linguistico degli ebrei d'Italia e, contemporaneamente, anche le posizioni principali all'interno di ciò che si può definire la *questione* del giudeo-italiano.

Il materiale documentario specifico[7] di cui disponiamo è di carattere particolare e diacronicamente eterogeneo. In questa sede se ne potrà dare solo una presentazione schematica di valore rappresentativo.

Per il periodo che va dall'alto Medioevo al tardo Rinascimento possiamo distinguere diversi tipi di testi. Un primo gruppo, che potremmo definire bilingue *in praesentia,* è formato da: (1) glosse volgari più o meno sporadiche, che vengono inserite come spiegazioni di termini particolari in testi scritti in ebraico. Possono essere nel corpo del testo e ai margini, secondo l'uso medievale; (2) glossari più o meno sistematici, dove alcuni termini ebraici, estratti da un determinato testo e, in genere, secondo l'ordine in cui vi compaiono, sono fronteggiati dal corrispondente termine volgare; (3) glossari più sistematici, ordinati per *argomenti*[8] alfabeticamente; (4) un esempio di vero e proprio vocabolario biblico alfabetico, secondo criteri linguistici che potremmo definire « moderni », noto come *Maqré Dardeqé*. Un secondo gruppo, bilingue *in absentia,* è formato essenzialmente da traduzioni estese di brani o interi libri della Bibbia, di *midrašìm,* di formulari di preghiera[9]. Un terzo gruppo, esilissimo, è

---

concreto ideologismo di Humboldt, pur con tutte le loro differenze e sfumature, esprimono le stesse forze centripete della vita linguistico-sociale e ideologica... la filosofia coi suoi metodi di studio e di insegnamento delle lingue morte, e, quindi, di fatto unitarie, come tutto ciò che è morto, la linguistica indoeuropea col suo orientamento dalla molteplicità delle lingue verso una protolingua unitaria, tutto ciò ha determinato il contenuto e la forza della categoria della lingua unitaria nel pensiero linguistico e stilistico... Ma le forze centripete della vita linguistica, incarnate nella « lingua unitaria », agiscono in ambiente di pluridiscorsività fattuale. La lingua in ogni dato momento del suo divenire è stratificazione non soltanto in dialetti linguistici nel senso esatto della parola (...) ma... in lingue ideologico-sociali... E questo carattere stratificato e pluridiscorsivo fattuale non è soltanto la statica della vita linguistica, ma anche la sua dinamica: ... accanto alle forze centripete si svolge l'incessante lavoro delle forze centrifughe della lingua, accanto alla centralizzazione e unificazione ideologico-verbale avvengono ininterrottamente processi di decentralizzazione e disunificazione » (BACHTIN, pp. 79-80). Ma vedi in particolare in Italia TERRACINI, *Conflitti*; ID., *Lingua libera*; VARVARO, *Storia della lingua.*

[6] I concetti e le espressioni « interferenza », « lingue in contatto », ecc. risalgono, come è noto, a U. WEINREICH, *Languages in contact,* New York 1953, e sono poi stati ripresi elaborati ed affinati da molti altri validi studiosi.

[7] Non ci riferiremo qui, infatti, a documenti linguistici e letterari di ebrei italiani che non siano destinati, prevalentemente almeno, allo stesso pubblico ebraico (come per esempio i sonetti di 'Imanu'èl Romano e i dialoghi di Leone ebreo).

[8] Si intende, cioè, glossari che raggruppano termini affini sotto una rubrica ideale: parti del corpo, utensili, animali, ecc.

[9] Come osserva il SERMONETA, *Cantico,* p. 7, « Il confine [posto dal Cassuto] tra traduzioni della Bibbia e traduzioni del Rituale, dove abbondano i brani biblici, è molto labile, ed ha come scopo sostanzialmente pratico, quello di facilitare la classificazione dei documenti... Per i nostri fini sistematico-teorici, abbiamo preferito abbandonarlo ».

costituito da composizioni originali, rivolte esclusivamente o prevalentemente all'ambiente ebraico italiano: si tratta di composizioni poetiche, di cui la più antica e la più famosa è l'Elegia per il 9 di *'Av*; e di *prediche* (*derašoṭ*). Tutti e tre questi gruppi sono caratterizzati in maniera inequivocabile, in quanto il testo volgare è scritto per mezzo del sistema grafico ebraico: servendosi cioè delle lettere dell'alfabeto e dei segni vocalici e diacritici in uso nei testi scritti in ebraico. È solo verso la fine del periodo preso in esame che cominciano ad apparire delle eccezioni e si fanno più frequenti esempi di grafia latina. La scrittura ebraica si riscontra tanto nei testi bilingui *in praesentia,* che negli altri; e in quest'ultimo caso tanto nei codici in cui, oltre al testo volgare, sono contenuti testi in ebraico, quanto in quelli che contengono il solo testo volgare. Aggiungeremo che l'uso del sistema grafico ebraico caratterizza anche alcune trascrizioni di brani letterari italiani inseriti in opere ebraiche [10].

Scendendo un pò più nei particolari osserveremo che il primo gruppo, quello bilingue *in praesentia,* copre l'intero arco spazio-temporale considerato. Si inizia nell'Italia meridionale fra il X e l'XI secolo con le poche glosse dello *Josifòn* [11] e quelle contenute nelle opere di Šabbetài Donnolo [12]; carattere particolare hanno tra voci: *furkòn, furnòn* e *car(r)òn,* probabilmente aramaico-macaroniche, inserite in un brano parodico della *Cronica di 'Ahimà'az* da Oria [13]. La documentazione si fa più nutrita fra l'XI e il XII secolo, per i quali citeremo il nutrito gruppo di glosse e brevi sintagmi interpretativi che si trovano ai margini di uno dei più bei mss. della *Mišnàh,* il Parma De Rossi 138 [14], e il mezzo migliaio di glosse contenute nel testo del primo vocabolario talmudico a noi noto: l' *'Arùkh*, firmato da r. Naṭàn ben Jechi'èl da Roma nel 1101/2 [15]. Le testimonianze continuano ininterrottamente fino al tardo Rinascimento e oltre: ricorderemo qui come esempi il vocabolario biblico trilingue (ebraico-arabo-volgare) già nominato, il *Maqrè Dardeqè*, stampato a Napoli nel 1488, ma composto probabilmente fra il XIV e il XV secolo dall'esule francese-catalano Pères Trabòt; il *Galùṭ Yehudàh,* glossario biblico modernizzante composto da Leone da Modena nel XVI secolo e scritto già in grafia latina; il cosidetto glossario di Alba (Piemonte), terminato nel 1567 da Ja'aqòv da Olmo di Alba, più crudamente dialettale [16]. Per quel che riguarda i tipi di testi a cui le glosse si

---

[10] Vedi, p. es., SERMONETA, *Una trascrizione.*

[11] Si tratta di una narrazione storica in ebraico, di autore anonimo, che descrive il periodo del Secondo Tempio, scritta nell'Italia meridionale nel X secolo. E' da consultare oggi nell'ottima edizione critica di D. FLUSSER che ne restituisce la versione originale quale risulta dai mss. più antichi.

[12] Si tratta di termini indicanti per lo più nomi di piante inseriti nelle opere del famoso medico ebreo vissuto nell'Italia meridionale nel X secolo. Sono termini tecnico-medici dove è difficile distinguere fra forme latineggianti o propriamente volgari; cfr. TREVES.

[13] Scritta in ebraico e terminata nel 1054. Cfr. CUOMO, *'Arùkh*, pp. 21-23.

[14] CUOMO, *Glosse salentine.*

[15] CUOMO, *'Arùkh.*

[16] Per quest'ultima valutazione cfr. TERRACINI, *Recensione,* pp. 245-246.

riferiscono, si tratta di opere di carattere eterogeneo. Prevalgono decisamente nei primi secoli, oltre quelle storiche e medico-scientifiche che abbiamo visto, opere filosofiche — e ricordiamo qui il glossario filosofico di Mošèh da Salerno, del XIII secolo, edito dal Sermoneta —, commentari biblici — quali per esempio il *Sèkhel Tòv*, composto nel 1139 da Menaḥèm ben Šelomòh, o i commenti di Isaia da Trani — e, specialmente, opere di carattere halakhico — quale, ad esempio, il glossario al *Mišnéh Toràh* del Maimonide, composto probabilmente da Yehudàh Romano nella prima metà del XIV secolo. Più tardi compaiono quelle propriamente bibliche, e anche quelle grammaticali, il cui capostipite sembra essere il *Libro delle forme verbali* edito dal Sermoneta [17], pervenuto in più copie di cui la più antica sembra risalire al XIV secolo.

Ma è indispensabile a questo punto inserire due precisazioni di carattere grafico e codicografico estremamente rilevanti per l'analisi linguistica. Molti dei testi in questione non sono vocalizzati o lo sono solo parzialmente, lasciandoci alla pura congettura per quel che riguarda gli esiti vocalici. Non solo, bisogna anche tener conto del fatto che nell'uso grafico ebraico il sistema consonantico è molto più autoritativo, e quindi stabile, di quello vocalico. Secondo l'uso degli *scriptoria*, il testo veniva prima scritto integralmente nella sua parte consonantica, e soltanto in un secondo momento, più o meno distante, veniva munito dei segni vocalici dallo specialista, il *naqdàn*. Per questo motivo anche i testi vocalizzati possono presentare delle dissonanze imbarazzanti, di cui non è sempre facile venire a capo. La maggior parte dei mss., inoltre, non rappresentano gli originali delle opere di cui pure conosciamo l'autore, e di cui possiamo stabilire approssimativamente almeno l'epoca e il luogo in cui furono scritti, in base a notizie fornite dai testi stessi. Si tratta di copie e, dato l'uso ben noto dei copisti medioevali di adattare ed integrare i testi che copiavano, è spesso molto difficile stabilire quali glosse, e in quale forma, risalgano agli originali. Non solo, il carattere e il valore particolare della glossa, che è interpretazione più che

---

[17] Questo testo appartiene secondo me al gruppo delle glosse in quanto il paradigma verbale italiano si viene costituendo necessariamente, voce per voce, dai corrispondenti termini volgari che accompagnano, voce per voce, appunto, il modello del paradigma verbale ebraico che l'autore propone come oggetto di studio. In altre parole, l'intenzionalità grammaticale paradigmatica riguarda in primo luogo l'ebraico. Che ne risulti anche un modello paradigmatico verbale del volgare è una conseguenza, tutt'altro che disprezzabile naturalmente, del metodo e dell'uso della spiegazione tramite glosse; ma non credo che se ne possa dedurre che i grammatici ebrei romani del XIV secolo intendessero proporre anche una norma per il volgare, così che « regolarizzavano anche i verbi del dialetto da loro parlato... consapevoli che quella lingua andava fissata e sottoposta a regole stabili, sì da non dare adito ad arbitrio », come « vera lingua e mezzo d'espressione letteraria » (SERMONETA, *Forme verbali*, pp. 52-63). Il paradigma verbale che ne risulta dà indubbiamente, « la misura della *regolarità grammaticale* dei dialetti » (*Ibid.*), ma tale regolarità (che pure ammette nell'uso delle varianti, quali appaiono infatti nelle glosse stesse) è un elemento necessario alla funzionalità comunicativa di ogni strumento linguistico, e si riscontra nelle varietà parlate tanto quanto, più rigidamente forse, in quelle scritte e letterarie. Cfr. a questo proposito e su questa linea interpretativa lo stesso SERMONETA, *Considerazioni*, p. 16.

traduzione [18], fa sì che spesso non sia facile neanche arrivare a stabilire quali glosse, in quale forma, appartengono direttamente all'autore del testo originale, e quali o quali forme, appartengano ad altri testi da cui l'autore può avere attinto. A questo si aggiunge che, a differenza dei mss. latini, è difficile stabilire a che area e a che periodo esatti appartengano i mss. ebraici, basandosi solamente sui caratteri della scrittura, sui tipi di inchiostro, sul modo di impaginare e rilegare i mss. ecc. È evidente che ci vengono così a mancare una quantità di informazioni « interne » ed « esterne » che sarebbero invece fondamentali per vagliare criticamente tali testi.

I primi testi del secondo gruppo, quello bilingue *in absentia* [19], sembrano essere delle traduzioni midrašiche, fra cui il *Targùm šel Šavu'òṭ* di cui il Sermoneta ha annunciato l'edizione critica [20]. È scritto in una varietà linguistica dalle caratteristiche fortemente meridionali. Ma bisogna scendere al XV-XVI secolo per trovare la relativamente larga messe dei mss. contenenti traduzioni della Bibbia e dei Formulari di preghiera. Questi testi sono generalmente muniti di segni vocalici, e se ne può forse dedurre che la loro funzione primaria fosse quella di un'effettiva recitazione in precise situazioni di culto, contrariamente a quella dei testi del primo gruppo, destinati probabilmente allo studio. Essi però presentano le stesse incognite grafiche e codicografiche del gruppo precedente, in quanto solo occasionalmente se ne conosce la datazione e la localizzazione. A partire dal XVI secolo le traduzioni dei formulari conoscono anche alcune edizioni a stampa. È inoltre caratteristico a questo gruppo che, nonostante vi siano rappresentati più di un esemplare che traducono un medesimo testo, sembra difficile stabilire un rapporto di dipendenza diretta di un ms. da un altro [21].

Il più antico testo del terzo gruppo, l'Elegia del 9 di *'Av* edita dal Cassuto, compare per la prima volta nel XIV secolo in due *maḥazorìm* per altro in ebraico, che, in base a notizie contenute nel testo, si possono attribuire all'area di influenza romana. In pieno XVI secolo ci portano invece in maniera drastica l'elegia sabbatica e le prediche di Mošèh Dato [22] e le satire contro le donne di Šelomòh da Castiglione [23]. Questi ultimi due sono testi bilingui, ma in funzione

---

[18] A questo proposito cfr. CUOMO, *'Arùkh*, pp. 20 ss.

[19] BELLELI ascrive il ms. Or. 6276 del British Museum, contenente traduzioni di elegie, in 'giudeo-greco' e 'giudeo-pugliese', al XIII secolo, ma secondo il Catalogo del MARGULIOUTH, 691, esso appartiene al XVII secolo.

[20] Egli ne dà notizia per la prima volta in SERMONETA, *Considerazioni*, p. 10, n. 22; e lo ringrazio qui per la cortesia con cui ha messo a mia disposizione la trascrizione del testo da lui già effettuata. Si tratta, per altro, di un testo non ancora definitivo e come tale va considerato in questa sede.

[21] A questo gruppo, ma di carattere più marcatamente letterario, appartengono le traduzioni di due elegie ebraiche, una di Jacob da Fano sui martiri di Ancona (1556-57), l'altra per l'auto da fé del Talmùd (1554) di Salomone Hazan (ROTH e TERRACINI, *Recensione*, p. 257), e quelle 'giudeo-pugliesi' di cui alla nota 19.

[22] Cfr. ROTH e BONFIL.

[23] Cfr. DE BENEDETTI-STOW.

completamente diversa: gli scopi sono edificanti e dottrinali nel primo, parodici e letterari nel secondo.

Il periodo moderno ci offre dei documenti di natura totalmente diversa: a parte la stanca ripresa ripetitoria di materiali e schemi più antichi, specialmente glossari e glossarietti, che si inoltrano fino al XVIII-XIX secolo, ci troviamo di fronte, fondamentalmente, a due tipi di testi scritti. Il primo tipo è costituito da elenchi di espressioni caratteristiche delle parlate degli ebrei delle diverse comunità italiane, da Roma in su, registrate da cultori delle tradizioni ebraiche a partire dalla fine del secolo scorso [24]. Si tratta fondamentalmente dei « residui » di parlate giudeo-italiane, per usare il termine di B. Terracini, e spesso l'accento è posto su quei termini ebraici, più o meno adattati al contesto italiano, che caratterizzavano la parlata affettiva, colloquiale e familiare. Le registrazioni sono fatte a volte secondo criteri linguistici estemporanei, sempre non omogenei. Le più ampie e le più utili sono quelle di Giacomelli, su cui sono stati condotti in seguito alcuni eccellenti studi, e che riguardano diverse città, fra cui Roma, Ferrara, Pitigliano e Modena; ma non mancano altre registrazioni e altri studi per il Piemonte, per Livorno, Firenze, Roma, Mantova e, recentissimo, per Venezia [25]. Purtroppo però non sempre il lettore è informato esaurientemente

---

[24] Per una bibliografia più o meno completa rimandiamo a quelle integrantesi del COLORNI e del FORTIS e ZOLLI. Il fascicolo *Giudeo italiano*, compilato da G. Massariello Merzagora per la collana *Profilo dei dialetti italiani* a cura di M. Cortelazzo, purtroppo non contribuisce molto a fornirci un quadro complessivo ed illuminante del fenomeno. Più che di una fusione e di un ripensamento, si tratta, in genere, di una sinopsi abbreviativa degli studi esistenti, che ne riflette pregi e limiti, giustapponendo poche notizie storiche di repertorio e di per sé scarni elementi di carattere linguistico descrittivo. Purtroppo la evidente mancanza di conoscenza dell'ebraico (E' ovvio, per esempio, che le forme *nainé* o *tanhanà* (pp) della canzone d'autore cristiano di Moncalvo e quelle *'ainé* e *ta'ané* (inf.) del glossario del Bachi (p. 22) sono le stesse forme: diversa è solo la resa grafica della pronuncia della *'ajin* giudeo-italiana, pur descritta già dall'ARTOM) e una trascuratezza considerevole nelle registrazioni, ne fanno un manualetto non sempre attendibile: oltre alle notizie bibliografiche imprecise o errate (cito solo SEGRE, *Bevenuto Terracini,* che non si trova, come appare dalla bibliografia finale e ripetutamente nel testo, in *RMI*, 1955, pp. 499-506, ma in *RMI*, XXXIV (1968), pp. 327-333, cosa abbastanza ovvia, visto che si tratta di una commemorazione e nel 1955 il Terracini era ancora vivo e vegeto) si trovano sviste che neppure ciò che suppongo un *error calami* può giustificare. Mi riferisco ai « fatti di origine o orientamento settentrionale » nel giudeo-ferrarese, « che possono essere colti invece nelle sorde intervocalice -s- di *cusì*, *rabioso*, nella -t- dei participi passati in -eto-, -eta- (p. 44). Il TERRACINI, *Le parlate,* p. 272, fonte dichiarata, parla di fenomeni [centro-mediani] che « spiccano di fronte ai tratti settentrionali del ferrarese », registrandoli assieme a quelli che la Massariello-Merzagora riconosce correttamente come « relitti meridionali sottolineati da Terracini... assimilazioni consonantiche del tipo *vener* « vendere »... ecc. A questo proposito vorrei osservare che il giudeo-ferrarese *sarfer* « prendere odore di bruciaticcio (detto della minestra) » più che al meridionale *scarfare* 'scaldare' (AIS, c. 937), va riportato, secondo me, all'ebraico *saràf* (*pa'àl*) 'passar nel fuoco, bruciare', da cui *sarùf* 'abbrustolito, bruciato' che si usa anche oggi proprio per i cibi bruciacchiati, ecc. Da queste basi, anche eventuali critiche dell'autrice a studiosi della levatura di un Terracini non possono se non lasciare perplessi.

[25] Cfr. la bibliografia in calce.

sull'uso effettivo delle espressioni o dei lemmi analizzati; in genere non veniamo a sapere molto sul contesto da cui sono stati tratti, e cioè sulla situazione e sul ruolo in cui il discorso veniva pronunciato; così come non conosciamo la percentuale statistica dell'occorrenza delle locuzioni che vengono presentate come caratteristiche e la loro funzionalità o la valutazione che ne fa chi se ne serve. Ciò vuol dire che spesso ci troviamo di fronte a piccoli lessici o a frammenti di grammatiche comparative, più che a veri e propri documenti di parlate in atto. Questo è dovuto naturalmente, in gran parte, al carattere di *residuo* appunto, che tali elementi hanno, o avevano, nella parlata effettiva, ma ne rende molto difficile lo sfruttamento per una ricerca scientifica esauriente[26]. Il secondo tipo è costituito da testi letterari: per la maggior parte sono commedie e poesie che definiremmo *ricostruttive,* composte cioè in questo secolo, con l'intenzione di recuperare e fermare alcuni aspetti caratteristici del folklore e delle parlate ebraiche in via di disgregazione. Tali sono i sonetti del Bedarida per Livorno e di C. Del Monte per Roma, le commedie dei figli del Cassuto per Firenze e del Polacco per Venezia[27]. Essi non sono se non in parte una varietà, regolare e controllata, di un sistema in uso. Sono piuttosto delle piccole ricostruzioni da museo, fatte con elementi probabilmente non sempre omogenei, e comunque sempre intenzionale espressione dell'atteggiamento dell'autore verso la parlata in questione, piuttosto che riflesso di essa come istituzione di gruppo.

A questi documenti si possono aggiungere alcune composizioni poetiche in giudeo-piemontese del XIX secolo, studiate dal Terracini, e, per i secoli precedenti, diarii o piccole raccolte di consigli e prescrizioni pratico-magico-religiose di un ambiente prevalentemente femminile. Ricordiamo anche un tipo di testo che si può definire semi-originale e ci ricollega con quelli presentati per il periodo precedente: si tratta delle istruzioni per il *Sèder*, la cena pasquale, scritto in volgare, ma secondo il sistema grafico ebraico. Particolarmente interessanti sono quelle stampate ancora nel XVIII secolo a Venezia per la comunità di Corfù (ma se ne conoscono versioni manoscritte), perché ci presentano alcune caratteristiche meridionali arcaiche, che ci riconducono all'epoca dell'emigrazione forzata dalle comunità dell'Italia meridionale in tale isola[28].

---

[26] Come osserva egregiamente il SEGRE, « stupisce non trovare che cenni fuggevoli » alle parlate giudeo-italiane nelle due grandi opere teoriche e storiche del Terracini. Ma « E' da supporre che Terracini sia stato trattenuto da un lato dalla dispersione ormai irreparabile delle testimonianze moderne (...) dall'altro da una specie di commossa reverenza di fronte ai segni di una civiltà cara perché nostra (...) e così fragili ormai da soffrire sotto una prolungata applicazione degli strumenti dello studioso ».

[27] Cfr. Bibliografia in calce. Ma vedi anche le canzoni e i frammenti di carattere popolare registrati dal Giacomelli (TERRACINI, *Parlate*; MAYER e MASSARIELLO, pp. 901-910) e la segnalazione fatta da S. FOA, secondo cui nella biblioteca civica di Casale — Fondo de Conti — esiste « una collezione di poesie dialettali ebraiche, in cui il gergo ebraico non è proprio della regione di Casale, con termini fuori dell'uso monferrino (p. 116, n. 3, cit. in COLORNI, p. 111, n. 7).

[28] Il PARLANGELI, *Lingua*, scriveva « non esito a credere che sarebbero preziose le informazioni sul dialetto salentino che gli Ebrei, cacciati dalla Terra d'Otranto dagli An-

Da un punto di vista puramente quantitativo i documenti che abbiamo ora molto schematicamente presentato sono, in relazione all'arco spazio-temporale considerato, tragicamente pochi. Non credo che ci si allontani di molto dalla realtà se li si valutano complessivamente dell'ordine di qualche centinaio. E fra questi ve ne sono di minimi per l'estensione e di estremamente parziali per la rappresentazione linguistica. Ma, oltre alla quantità, è evidente dalle nostre premesse che la qualità documentaria e linguistica di questi testi li rende inadeguati a tracciare un quadro esauriente delle vicende linguistiche degli ebrei d'Italia che sia scientificamente fondato. Ogni tentativo di arrivare a delle conclusioni di carattere generale riguardo all'intero sistema dei mezzi linguistici degli ebrei d'Italia nell'arco del tempo, e tali che considerino questo sistema come una struttura variabile ma omogenea deducibile esclusivamente dai dati linguistici forniti dai documenti, è destinato a fallire.

Chiunque si è interessato anche solo superficialmente al fenomeno del giudeo-italiano sa che si attribuisce al Cassuto la teoria di una *koiné* linguistica ebraica di base centro-meridionale, un vero e proprio « dialetto », che si sarebbe formato fra il XIII e il XIV secolo in tali regioni, per poi espandersi verso il nord, con le migrazioni dei secoli successivi, fino a lasciare la propria traccia nelle parlate moderne delle comunità settentrionali. Tale teoria, che il Cassuto formulò in realtà in maniera molto più sfumata ed elastica [29], venne assunta come punto di partenza da un gruppo di sostenitori, che si dedicarono ad individuare singoli fenomeni linguistici identici da testo a testo nel tempo e nello spazio, e a dimostrare come fosse possibile generalizzarne l'uso al sistema linguistico degli ebrei, considerato come una struttura omogeneamente unitaria. La stessa teoria servì anche ad una schiera di oppositori, i quali, al contrario, si dedicarono a trovare quanto di contraddittorio, cioè di diverso e non caratterizzante a livello di sistema linguistico omogeneo, si trova sia in ciascun testo che da testo a testo [30]. E arrivarono alla conclusione che il giudeo-italiano non esiste: il carattere

---

giomi e dagli Aragonesi, parlavano a Corfù finché non furono distrutti dalla barbarie nazista ». Cfr. anche LEVI, ma specialmente BELLELI, il quale riporta alcune delle caratteristiche di tale parlata all'inizio del nostro secolo. Le istruzioni per il *Sèder* compaiono nel ms. Or 5978 del British Museum (MARGULIOUTH, 686), probabilmente del XVIII sec. Per le traduzioni di elegie in uso nel rito di Corfù, cfr. n. 19.

29 TERRACINI, *Recensione*, p. 251.

30 La concezione che la lingua, in quanto oggetto di studio, debba essere considerata un sistema omogeneo, scartandone le varianti come elementi irrilevanti e di disturbo per un'analisi esaustiva, dai neogrammatici scende, attraverso la mediazione di Saussure alle più recenti dottrine strutturalistiche e neo-razionalistiche. E' a questa concezione che si oppongono i linguisti di impronta sociologica; per essi i problemi teorici posti dal mutamento linguistico si possono risolvere solo « a patto di rompere l'errata identificazione fra strutturazione e omogeneità. La chiave ad una concezione razionale non solo del cambiamento linguistico ma della lingua stessa, consiste nella possibilità di descrivere ordinatamente la differenziazione esistente all'interno di una lingua che serve una comunità. Sosterremo che la padronanza di strutture eterogenee da parte del parlante non è un fatto di plurilinguismo o di mera esecuzione, ma parte di una competenza monolingue... in una

composito ed arcaizzante dei testi antichi sarebbe un puro fatto artificiale dovuto alla tradizione e alla trascrizione libresca, mentre là dove oggi, e ieri, si riscontrano differenze fra le parlate degli ebrei di un luogo e quelle degli abitanti non ebrei, ciò andrà attribuito alle particolari vicende di quelle comunità, in rapporto al mondo immediatamente circostante[31].

La controversia può essere facilmente superata, ci sembra, se invece di partire dal « dialetto » giudeo-italiano, inteso come sistema variabile, ma pur sempre linguisticamente omogeneo, si parte dal *gruppo sociale giudeo-italiano,* considerato come comunità linguistica. Le differenze e le identità linguistiche nel tempo e nello spazio andranno analizzate in relazione alla particolare funzione del testo in cui compaiono, all'intenzione del compilatore e del copista, al vasto spettro delle varietà linguistiche concorrenti con quella che il testo ci rappresenta, e quindi delle componenti socio-culturali, politiche ed economiche sottese a tali varietà. Questo è lo sfondo sul quale il linguaggio di un testo, e di un gruppo di testi, acquista il suo particolare significato, come espressione di un rapporto dinamico di continua strutturazione sotto il gioco contemporaneo di forze centripete e centrifughe, linguistiche ed extra-linguistiche insieme[32]. Allora le nostre testimonianze ci permetteranno di individuare alcune costanti ed alcune varietà d'uso, scritto o parlato, sacrale o scientifico, colloquiale o letterario che sia, ed il loro intrecciarsi; varietà che sono di diritto *varietà del giudeo-italiano socio-linguisticamente inteso.* Esse ci permetteranno anche di individuare alcune componenti ed alcune linee portanti nella storia delle vicende linguistiche degli ebrei d'Italia, le quali risultano necessariamente intrecciate a quelle della storia socio-culturale ed economica delle comunità ebraiche in relazione reciproca e con l'ambiente circostante. Questo è l'insegnamento che si può trarre già dai non

---

lingua che serve una comunità complessa, ossia reale, sarebbe proprio l'assenza di eterogeneità strutturata a compromettere la sua funzionalità (WEINREICH, LAROV, HERZOG, p. 104). « I linguisti storici sperarono anche che le isoglosse avrebbero sostenuto la stabile divisione dei territori linguistici in gruppi gerarchicamente organizzati di lingue, dialetti e sottodialetti. Anche qui, però, l'esame dei fatti è stato deludente: un gruppo qualsiasi di isoglosse non scompone un territorio in aree ben definite, ma traccia piuttosto un fitto e continuo intersecarsi di frammenti divisi e suddivisi. » (*ibid.*, p. 166). Cfr. GASPARI e GIACOMELLI.

[31] Cfr. SERMONETA, *Considerazioni*; CUOMO, *'Arùkh*. Introduzione; ID., *Italkiano.*

[32] A questa prospettiva si avvicinano decisamente i più recenti contributi del Sermoneta, che era partito da posizioni più rigidamente « cassutiane ». Se mi è permesso, ricorderò qui che, seppure in maniera metodologicamente inconsapevole ed ancora pervasa da una serie di considerazioni grammaticalistiche, tale è anche la prospettiva nella mia dissertazione di Ph. D. sull'*Arùkh,* presentata nel 1974. In essa proponevo infatti la formula di « atteggiamento linguistico » caratterizzante gli ebrei italiani, respingendo quella di « dialetto » inteso come insieme dotato di strutture sistematiche omogenee (p. 13), ed individuando nell'« estraneità » la caratteristica di tale atteggiamento. Indicavo l'interdipendenza del complesso dei testi in nostro possesso (p. 15) e, in nuce almeno, la funzione di specializzazione dei diversi sistemi (pp. 11-12, n. 16), accentuando poi l'importanza della coordinata socio-culturale, ovvero della serie dei fattori « esterni » alla lingua, senza i quali ogni studio della correlata serie di fattori « interni » ad essa risulta mancante (pp. 15-16).

numerosi ma densi articoli di B. Terracini sull'argomento e che, ci sembra, spesso o non è stato capito a fondo, o non è stato messo in atto. Questo è anche il motivo fondamentale che fa sembrar ragionevole mantenere il termine *giudeo-italiano* per designare alcune delle varietà linguistiche specifiche di un gruppo sociologico individuato chiaramente come tale. In tal modo si respinge tanto la proposta di abolire ogni designazione specifica, quanto quella di servirsi di designazioni « troppo » specifiche, quali l'ibrido abnorme *italchiano*, purtroppo ancora oggi in uso nella bibliografia della *Modern Languages Association* americana e sostenuta da alcuni studiosi [33].

Da un primo esame del gruppo dei testi medievali-rinascimentali, risultano subito evidenti alcune caratteristiche fondamentali. Nonostante che il rinnovamento linguistico documentato dell'ebraico nel mondo occidentale parta dall'Italia meridionale nel secolo IX, l'uso dell'ebraico si limita alla sfera letteraria religioso-dottrinale; la lingua madre degli ebrei resta il volgare, nelle sue diverse varietà locali e nelle sue diverse funzioni socio-culturali: da quella colloquiale a quella letteraria e scientifica.

Il testo più antico che conosciamo, e che non si limiti a poche voci isolate, è costituito dal *corpus* di 154 glosse, fra lemmi singoli e sintagmi di una certa lunghezza, che accompagnano ai margini il ricordato manoscritto Parma De Rossi 138 della *Mišnàh*, attribuibile alla fine dell'XI secolo. Esse sono scritte in un dialetto sicuramente localizzabile nel Salento [34], cioè proprio dove, fra il IX e l'XI secolo, si affermarono ed acquistarono fama europea alcune delle grandi scuole talmudiche dell'Italia meridionale: è a tutti noto che, parafrasando un versetto di Isaia (2, 3), in Europa si diceva allora: « Da Bari viene la legge, la parola del Signore da Otranto ». Eccone pochi esempi particolarmente significativi, dove la forma estremamente arcaica del dialetto sembra ancora in bilico fra latino e volgare; (32): *mišetata sene urdine* glossa *'arbuvija'*, termine che definisce un vigneto piantato in maniera disordinata, dove le piante sono mescolate non in filari [35]; (61) *ille kvi am(m)aturane*, glossa *'ha-maṭòq'*, termine che indica le 'erbe dolci' che debbono esser secche nel campo prima che vi si possano fare determinati lavori [36]; (102): *spluma de ak(k)ua unde vene*, glossa *reqàq màjim*, il quale indica 'una superficie di acque stagnanti in riva al mare, bassa e mista a detriti', attraverso la quale c'è un guado, un passaggio pubblico [37]. Non mancano alcuni sintagmi dove ebraico e volgare si giustappongono, come (74): *'ašavìm bišĕvìl morβu* — 'erbe per morbo', cioè per un catarro nasale con cui si

---

[33] Cfr. n. 1.

[34] Per il particolare sistema grafico di queste glosse, cfr. CUOMO, *Glosse salentine*, pp. 188-208. Qui accenneremo solamente al fatto che esso sfrutta i segni diacritici propri del sistema tiberiense « allargato », adottati, ma in maniera confusa e irregolare, nel testo ebraico, e li sfrutta in maniera abbastanza sistematica adeguandoli alle esigenze del volgare.

[35] *Kila'àjim*, 5, 1.

[36] *Ševi'ìt*, 3, 1.

[37] *Šabàṭ*, 11, 4.

manifesta una malattia degli animali [38]; questa espressione glossa il termine *ḥanunòṭ*, che, secondo un'interpretazione, designa le pecore a cui si son posti dei ramoscelli d'albero nelle narici perché starnutiscano ed espellano i vermi [39]. Ma la priorità del volgare sull'ebraico nell'uso del glossatore è dimostrata da una glossa molto curiosa: *'aqùd'* legato a una zampa anteriore' [40], è spiegato in margine così: *'eḥàd régel še-leḥanàw 'asùr*, alla lettera: « una zampa che gli sta davanti legata »; ad *'asùr* è sovrapposto il volgare (72) *ligatu*, ma il sintagma formato tutto da lemmi ebraici, ha una costruzione sintattica e una morfologia volgari [41]. È esattamente il contrario di ciò che caratterizza in maniera più evidente le traduzioni estese dei *midrašìm*, della Bibbia e dei Formulari di preghiera, dove i lemmi volgari sono organizzati pedissequamente secondo la sintassi del testo ebraico tradotto, il quale è qui prioritario per evidenti motivi sacrali. Un'altra delle caratteristiche rilevanti del nostro testo è che, mentre presenta dai grecismi, non presenta assolutamente quei germanismi che, per la loro particolarità, più che per la loro frequenza, sembrano caratterizzare numerosi testi giudeo-italiani più tardi, a cominciare dall' *'Arùkh*. Ciò è in perfetta armonia con i precisi confini linguistici fra varietà pugliesi e salentine, a fissare i quali ebbe importanza decisiva il dissidio longobardo-bizantino nel periodo alto-medievale. Non solo, anche numerose altre voci che nei testi più tardi sembrano aver raggiunto una relativa fissità comune di significato, non trovano tale riscontro nelle nostre glosse; così (41): *torte* per *legacci* ma « canestri per la premitura delle olive » dall' *'Arùkh* in poi [42]; o (147) *pesklu* — 'chiavistello' come in alcune forme dei dialetti centrali italiani, ma 'roccia', 'masso' in quelli mediani e negli altri testi giudeo-italiani in cui compare. Si sarà notato che anche il morfema che caratterizza la maggior parte delle varietà di giudeo-italiano di cui abbiamo documentazione, e cioè il femminile plurale di I declinazione *-i*, qui è rappresentato da *-e*, che si alterna al maschile *-i* [43]. Lo stesso fenomeno è documentato anche dai pochi esempi dell' *'Arùkh* che sono forniti dei segni vocalici. Come ho già mostrato altrove, infatti [44], la situazione linguistica riflessa dalle glosse dell' *'Arùkh*, in parte diversa da quella fin qui presentata, si distacca notevolmente sia da quella dell'Elegia del 9 di *'Av*, rispetto alla quale sembra più arcaica e conservativa, forse più settentrionale, sia, e in maggior misura, da quella delle traduzioni bibliche e dei formulari di preghiera. La cosa più strana, tuttavia, è che non vi appaiono neppure le caratteristiche fonetiche a noi note del romanesco antico, quelle che, in certa misura, si riflettono ancora nel giudeo-romanesco

---

[38] *Mòrvu*, e varianti, è specifico dell'estremo meridione per « moccio » « escremento che esce dal naso, malattie del cavallo e delle galline »: CUOMO, *Glosse salentine*, p. 247.

[39] *Šabàṭ*, 5, 4.

[40] *Ibid.*, 5, 3.

[41] Esempi analoghi si trovano anche in altri testi.

[42] CUOMO, *'Arùkh*, p. 354.

[43] Per l'estensione e una prima valutazione del fenomeno nelle varietà italiane e giudeo-italiane, cfr. TERRACINI, *Lingua libera*, p. 199, n. 57; ID., *Recensione*, p. 254, n. 35.

[44] CUOMO, *'Arùkh*, pp. 97-146.

moderno. Contemporaneamente, però, vi fanno la loro comparsa alcuni fenomeni spiccatamente meridionali; ma si isolano in glosse le quali sembrano circoscritte anche lessicalmente a tali aree. È il caso, di (64) *capištru* — cavezza, (126) *girase* — ciliege, che si affiancano a un lazialissimo: (332) *anigno* [45] — arcolaio e a voci largamente centro-meridionali. Sapore squisitamente romano ha l'osservazione che "fino ad oggi il *Colisseo è detto teatro*", aggiunto alla spiegazione di *Te'atròn* "in lingua *grammateca* è un luogo dove si sta seduti in alto e di lì si può vedere lo spettacolo che avviene in basso fra uomini e belve, in volgare *teatro*". Ma troviamo anche voci dotte e semidotte, come (31) *grafio* — 'stilo', e (95) *βasileca* — 'grande palazzo pubblico'; termini che si rifanno al linguaggio giuridico, come (59) *pater* — 'tutore' o 'pater familias', mentre (145) *lebellus repudiu* — 'libello di ripudio' si rifà sicuramente alla tradizione delle traduzioni bibliche latine; e ancora latinismi, come (202) *tešta-tusa* — 'cocci tritati', grecismi meridionali, come (103) *βruci* — 'cavallette kašèr', longobardismi, come, (500) *pakes* — 'strisce di pancetta affumicata' (dal franc. *bakko* il moderno bacon!) [46].

Alcune voci, poi, sembrano collegarsi all'ambiente monastico benedettino:

---

[45] Così va infatti letta la glossa, e non *egnegno*, come proponevo erroneamente in *'Arùkh*, p. 572. Essa è documentata oggi ai punti 632 (l'aléño, aléño), 633 (l'alíño), e 654 (y aníñño) e 682 (y anin'go) dell'*AIS*, corrispondenti a Ronciglione, Sant'Oreste, Palestrina e Sonnino, ed indica un particolare tipo di arcolaio formato da due cornici rettangolari incrociate verticalmente e ruotanti su un perno che poggia su un piede a croce, tipicamente laziale.

[46] Longobardo sarà da considerare anche il (179) *deštolzo* (cfr. MASTRELLI), per cui proponevo un etimo latino. A proposito dei rapporti particolari che sembra di intravedere fra ambienti ebraici e dominatori longobardi, sono altamente suggestive le osservazioni del LEONI a proposito del noto ms. della Badia della ss. Trinità di Cava dei Tirreni (*Codex legum Langobardorum Capitularia Regum Francorum*, esemplate in scrittura beneventana nei primissimi anni dell'XI secolo) e dell'uso longobardo delle glosse marginali e dei glossari, con particolare riferimento all'Italia meridionale. Particolarmente stimolante fra le altre per le quali rimandiamo il lettore al testo, l'osservazione che « i glossari meridionali, benché tardi, fanno pensare all'ipotesi di G. BAESECKE, *Der deutsche Abrogans und die Herkunft des deutschen Schrifttums*, Halle (Saale) 1930 (rist. Tübingen 1969), pp. 148-155, circa una matrice longobarda della tradizione lessicografica alto-tedesca. L'ipotesi andrebbe verificata alla luce dei nostri glossari, relitti di una tradizione che altrove, come nelle glosse del codice di Ivrea e del *Liber Papiensis*, o, più in generale negli editti Longobardi, si risolve in margine o nel testo, ma che in Germania verrebbe a configurarsi come una tradizione lessicografica bilingue in senso proprio. Sarebbe insomma da studiare se i tre glossari meridionali siano un ramo ormai secco e, appunto, ritualizzato, di una pianta longobarda a cui possa risalire anche l'Abrogans tedesco (p. 19, n. 34), glossari dove è da vedere il segno della volontà di conservare raccolti, quasi ritualmente, termini non più del tutto compresi e fortemente corrotti, ma ancora carichi di suggestioni nazionali » (19). Del resto « La descrizione e l'interpretazione della quantità e dei modi di persistenza dei termini longobardi in documenti meridionali almeno fino a tutto l'XI secolo sono ancora da fare » (p. 20, n. 35).

Così è indubbio che all'estremo opposto dell'arco temporale qui considerato, il glossario ebraico-jiddisch-volgare (padano-veneto) detto *Sèfer Diber Tov* (Cracovia 1590) andrebbe studiato anche alla luce dei primi vocabolari veneto-tedeschi del XV-XVI secolo, cfr. PAUSCH e BART ROSSEBASTIANO.

così (141) *desceplena*, che glossa l'ebraico *musàr* nel senso di 'castigo' o 'pena', mentre tutti gli altri testi giudeo-italiani lo rendono con varianti di *castigo*, appunto. D'altra parte non mancano alcuni lemmi presi di peso dalla tradizione dei glossatori d'oltralpe. Insomma, il carattere composito di queste glosse è evidente. In base a una serie di considerazioni sulla struttura dell'intero testo dell'*'Arùkh* [47], si è potuta suggerire l'ipotesi che esso fosse stato impostato come lavoro di équipe, sotto la guida di r. *Naṭàn*, e sia il risultato di un paziente lavoro di schedatura dei commenti e delle interpretazioni che allora andavano per la maggiore o che erano reperibili nella grande *Ješivàh* romana, diretta dal dotto rabbino. Interpretazioni e commenti che, forse in più di un caso, si saranno trascinati dietro, nella schedatura, le glosse relative. Comunque sia, alla stratificazione geografica si accompagna, come abbiamo visto già dai pochi esempi riportati, quella funzionale, che rivela registri e domini ben diversi. Tutti i lemmi, però, svolgono un compito ben preciso, sia all'origine, ciascuno nel proprio registro e nel proprio contesto, sia poi, a gruppi, negli eventuali commenti, sia infine, tutti, nella comune tessitura del vocabolario destinato all'uso corrente per facilitare il compito degli studiosi. Questi ultimi, infatti, partendo da oggetti, attività, piante, animali ecc., conosciuti direttamente col termine volgare, tendono a stabilire un rapporto esatto fra tali termini, e i nomi degli oggetti, delle attività, delle piante e degli animali riguardo ai quali i testi halakhici prescrivono norme minuziose ed univoche. Il procedimento logico-linguistico da cui scaturiscono invece le traduzioni bibliche e dei formulari di preghiera, potrebbe definirsi, al limite, l'opposto: qui, partendo dalla sacra ed immutabile *parola* originale ebraica, si cerca la *parola* volgare che la rifletta nella maniera più esatta possibile. Ne deriva una varietà linguistica che a livello lessicale e morfologico è quasi completamente volgare, mentre a livello sintattico riflette abbastanza fedelmente, lessema dopo lessema, la struttura del testo tradotto, tanto che spesso è difficile comprenderla, se non si ha sott'occhio l'originale. Eccone alcuni esempi che metteranno subito in evidenza identità e differenze macroscopiche: dal *Ṭargùm šel Šavu' òṭ* il più meridionale:

"Popolu meu, fili de Israèl, no sia a bui Deu / autru autru ca Eu. No facciati a li bbui majna / ne figura, ne nulla sembalitutini chi è a li celi / de supra, e chi è a la terra de sutta e chi è a li auqi / de sutta la terra. No inchilinati ad issi, e no sirviti / annanti de issi. Ka Eu, lu Signuri Deu vostero, Deu / inbidiusu, e reveSanti rivinSianza de Selusia / aricordanti piccati de patri supra li fili, e rivelanti / supra la jniraziuni la tirza e supra la jniraziuni / la carta..."

(Il testo mi è stato molto gentilmente fornito dal prof. Sermoneta che ne sta curando l'edizione).

Dal *Cantico dei Cantici*, edito dal Sermoneta:

"Ecco tu bbella, conpagna mea, ecco ti bella, l'ocli toi de palomi de dentro la trezza toa, lo filo tuo come la mandora de li crapi, ke saltaro de lo monto

---

[47] Cuomo, *'Arùkh*, pp. 189-193.

de Ghil'àd. Li denti toi come la mandora li stagliati, ke saliro de lo bagno, ke tutti quanti essi adenpliti, e sfigliata non è in essi (IV, 1-2)".

Dal *Libro di Giona*, inedito, secondo la versione del ms. Parma De Rossi it. 1:

"E alzaro Jona e jittaro esso a lu maro e stette lu maro de ira soa. E temero li um(m)eni temenzia granna de Dumedet e sacrefecaro sacrefizio a Dumedet e vutaro vuti. E ap(p)areclavo Dumedet pescio granno per inghelut(t)ire Jona e fu Jona in stentini de lu pescio tre di e tre notti".

E lo stesso passo, secondo la versione del ms. Adler 2291, del Jew. Theol. Sem. di New York [48]:

"E tolsono Jona e gittorono esso nelo mare e se affermò el mare de la fortuna sua. E temerono li omini timore grande a A. e sacrifiziorono sacrifizii a A. e votorono voti. E apparecchiò A. a pesce grande per inghiottere a Jona e fu Jona ne li stentini del pesce tre di e tre notte".

Abbiamo detto che si tratta di varietà indubbiamente volgari a livello lessicale e morfematico. Ma questa affermazione va subito specificata. Si tratta sì di volgare, ma di un volgare che anche a questo livello ha il preciso compito di riflettere l'originale nella maniera più fedele possibile. Ciascuno sa però che fra due varietà linguistiche è difficile trovare una corrispondenza esauriente e precisa di significato e d'uso fra coppie speculari di lessemi paralleli. Per ovviare all'inconveniente il traduttore nel nostro caso è portato verso un certo tipo di procedimenti caratteristici. Per esempio tecnicizza una voce volgare che, adoperata ad indicare usi od oggetti specifici del rito, subisce come una restrizione di significato e diventa termine tecnico, appunto; oppure sottrae il termine ebraico alla polisemia contestuale: è noto che uno stesso termine può avere significati diversi secondo la situazione e la frase in cui è inserito; ma attenersi ai significati vorrebbe dire moltiplicare nella traduzione i significanti, le voci volgari, rispetto all'originale; così il traduttore spesso rende il termine ebraico con un solo termine volgare, corrispondente ad uno dei significati, e lo mantiene indipendentemente dal contesto, privilegiando l'unicità del significante rispetto alla pluralità dei significati. Così *ḥèvel* — 'laccio', 'fune' e 'doglia' del parto è reso da *parto* anche nella benedizione 'Benedetto si Tu, Signore Ded nostro, reggio de lo Olàm, ke fa cadere *li parti* de lo sonno sopre l'oclo'; in volgare ci aspetteremmo 'i lacci del sonno' [49]. La tendenza a privilegiare il significante si manifesta anche nella ricerca di termini volgari omofoni per quanto è possibile con quelli ebraici tradotti. In ogni caso, il procedimento di cui abbiamo ora portato un esempio non è affatto costante ed esclusivo: senza ricorrere ad altri testi, basta citare il *Maqré Dardeqé*, ordinato alfabeticamente per radici, che, riportando diversi contesti in cui compaiono

---

[48] Sono gli stessi mss. da cui CASSUTO, *Saggi*, ha tratto ed edito sinotticamente il libro di *'Amòs*.

[49] SERMONETA, *Cantico*, pp. 25 ss.

i lessemi ebraici, riporta altrettante voci volgari corrispondenti; e viceversa, registra a volte una stessa voce volgare sotto radici diverse. Se il traduttore, comunque, non trova un termine volgare che gli sembri adatto a rendere quello ebraico, spesso crea dei nuovi termini, tramite i procedimenti di derivazione che il volgare stesso fornisce: diversi suffissi e prefissi, deverbali o denominali accrescono così un patrimonio che si sente insufficiente o inadatto al compito impostogli; essi costituiscono anche un'ottima testimonianza della creatività e della sensibilità linguistica tutta volgare dei loro creatori.

Sarebbe comunque azzardato definire *tout court* artificiale la varietà linguistica che risulta da questi procedimenti [50]. Moderni studi hanno dimostrato come, nelle culture e nei gruppi sociali più disparati, la lettura e l'ascolto della Bibbia sono tipi di situazioni che possono richiedere tipi particolari di lingua, che si foggiano in modo da rispondere a tali aspettative, ed adempiono a questa precisa funzione [51]. In questa prospettiva può risultare estremamente interessante confrontare sistematicamente le traduzioni giudeo-italiane con quelle volgari più antiche. E' questo uno studio ancora tutto da fare, ma già a un primo approccio risulta evidente, per esempio, che è comune ai due ambiti la vivacità suffissale, e la discordanza d'uso rispetto alle varietà di cui abbiamo documentazione [52]. Da questo punto di vista è probabile che si debba attenuare la pur giusta osservazione del Terracini, il quale sottolineava che in queste versioni non vi è un affiancamento con pari dignità delle esigenze formali delle due lingue, l'ebraica e la volgare [53]. È vero che lo spirito informatore resta quello dell'ebraico, ma è anche vero che si intravede nel volgare una ricerca di regolarità, di letterarietà [54], oserei dire, che diano alla lingua di tali versioni la dignità formale richiesta dalla sua funzione: sappiamo infatti che tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo essa è autorizzata a sostituire di diritto il *Targùm* aramaico nelle manifestazioni di culto [55]. Naturalmente questo discorso, valido per le traduzioni bibliche, va attenuato per quelle dei Formulari di preghiera, manoscritti e stampe, le quali erano destinate in genere alle donne, e dove il minor rigore formale è già evidente perfino a livello di scrittura [56]. È questo un bell'esempio dell'importanza della funzione e del ruolo nello strutturarsi di un testo linguistico. È così indispensabile saper valutare con esattezza le testimonianze in nostro possesso per stabilire, nei limiti del possibile, la

---

[50] Sembra questa, in certa misura, la posizione del BERENBLUT, della FIORENTINO, e più recentemente del FREEDMAN, che si è occupato in particolar modo dei Formulari di preghiera.

[51] Cfr. W.L. WONDERLY, *Bible Translation for Popular use*, Londra 1968, cit. in FISHMAN, p. 263.

[52] CORNAGLIOTTI.

[53] TERRACINI, *Recensione*, p. 251.

[54] Cfr. SERMONETA, *Considerazioni*, e CUOMO, *Note*.

[55] SERMONETA, *Considerazioni*, p. 23.

[56] Sono frequenti salti da omoteleuto e non, cancellature, correzioni, doppie vocalizzazioni. Perfino la calligrafia, dopo le pagine iniziali, si fa a volte più trascurata.

precisa posizione culturale fra ebraico e volgare di ogni traduzione e di ogni traduttore. Sarà allora particolarmente interessante osservare, per esempio, che r. Natàn, scrivendo a Roma nell'XI secolo, sembra non distinguere, formalmente almeno, fra latino e volgare, riconducendo a forme volgari tutte le espressioni latine dei testi, da lui individuate come estranee al contesto linguistico semitico e non riportabili al greco bizantino. Egli distingue, infatti, una lingua 'greca' (*lašòn jawàn*) e una lingua 'romana' (*lašòn Ròmi*), che non è il latino, ma una lingua ibrida fortemente grecizzante, forse in uso nelle regioni dell'Italia centro-meridionale, sottoposte all'influenza bizantina [57]. Così è indubbiamente importante rilevare che l'autore del *Maqrè Ḏardeqè*, nell'introduzione, dichiara di aver dedicato il suo lavoro a quei giovani ebrei che, dottissimi in *Talmùd*, capiscono paradossalmente ben poco di Bibbia. Ma la Bibbia, continua l'autore, non solo deve essere la base da cui parta ogni studio ebraico, ma è il testo che gli ebrei hanno in comune con i cristiani, e sul quale si svolgono le dispute e le controversie; restando muti, non capendo o non trovando il termine giusto al momento giusto, questi giovani (e meno giovani) rendono un ben magro servizio alla causa del popolo ebraico. Rivolto all'interno, il vocabolario si propone quindi di essere uno strumento per i rapporti con l'esterno, attraverso un testo e la sua lingua; e anche come tale va valutato [58].

Ma di quale volgare abbiamo fin'ora parlato? Ritornare all'individualità dei testi significa infatti individuare il complesso quadro geografico, storico e culturale in cui ciascuno di essi si inserisce. Ora deve essere ben chiaro che lo stesso volgare a cui noi dobbiamo fare riferimento è un sistema estremamente fluido e proteiforme. Non bisogna misurarsi solo con l'estrema frammentazione dialettale dell'area linguistica italiana, che in gran parte è ancora oggi da studiare nei suoi particolari [59], ma con il sovrapporsi e il fondersi di varietà più o meno contigue, tanto a livello geografico che a quello funzionale, e con la coesistenza di tali varietà nell'abito linguistico dei parlanti. È così indispensabile sottolineare quella tendenza alla formazione di varietà di koinè regionali, più o meno formalizzate secondo i livelli d'uso, tendenza che è caratteristica in Italia nei secoli di cui stiamo trattando, e che precedono l'affermarsi dell'italiano letterario di base toscana [60]. In questo quadro si deve inserire anche

---

[57] CUOMO, *'Arùkh*, pp. 153-160.

[58] E' evidente che l'intenzione dell'autore è solo uno degli elementi che l'analisi deve considerare nel loro complesso.

[59] CUOMO, *Italkiano*.

[60] Già la FIORENTINO, *Il Maqré*, ha istituito un parallelo fra la *koiné* giudeo-italiana riconosciuta dal Cassuto, e un « pallidissimo tentativo di koiné centrale di tradizione letteraria e giullaresco-religiosa, che fu poi sommersa dall'ondata toscana » (25). Oggi si riconosce ai tipi di koiné centromeridionali un valore che va oltre il pallido tentativo: "l'immagine di un romanesco, di un lombardo, di un veneto illustre o, per rimanere più vicini alla nostra questione, di una parlata meridionale di un bolognese illustre, va prendendo rilievo e storica prospettiva... Roma e la regione umbro-marchigiana nonché abruzzese e campana significavano poi, come è noto, l'area di diffusione di quel centro di cultura che si estendeva da Roma a Montecassino ed ebbe per sua espressione la poesia religioso-giullaresca cui la Toscana in un primo tempo

l'inevitabile dicotomia, che riguarda i tipi di testo da noi presi in esame, fra le varietà scritte e quelle parlate. È una dicotomia che non può essere esasperata, in quanto l'interferenza sempre in atto fra i due sistemi, si risolve nella dinamica di un continuo adattamento reciproco, ma che pure non va sottovalutata. Validi studiosi della storia della lingua italiana hanno osservato che 'se si mira a risolvere grazie alle spie linguistiche il problema della localizzazione e della datazione dell'opera (letteraria)..., ci si rivelano immancabilmente paesaggi linguistici compositi che sembrano rinviare a fasce di confine fra più aree dialettali' [61]. E' proprio questo aspetto esasperatamente composito quello che colpisce maggiormente nelle varietà giudeo-italiane, e che ha fatto parlare del giudeo-italiano come di un fenomeno di perenne discordanza locale e temporale rispetto all'ambiente linguistico circostante [62]. Ma non ci dobbiamo dimenticare che, in questo caso, ci troviamo di fronte appunto ad opere in certa misura almeno letterarie; esse si misuravano quindi, in certa misura, appunto, oltre che con le varietà parlate dell'ambiente ebraico e di quello circostante, anche con quelle letterarie, e comunque scritte, dei due ambienti. È proprio nello studio di queste interferenze che si manifesta il fascino particolare di tali testi, che possono illuminare, attraverso l'analisi linguistica, i complessi rapporti socio-culturali delle comunità ebraiche fra di loro e con l'ambiente circostante.

---

rimase estranea; eppure ciò non impedisce che la storia del testo delle laudi umbre e dello stesso *Cantico delle Creature* presenti questioni di toscanizzazione..." (TERRACINI, *Lingua libera*, pp. 183-185). Cfr. anche BALDELLI.

61 VARVARO, *Tradizioni*, p. 480; CORTI, pp. 109-110. Del resto, come già osservava il Terracini, anche « il materiale documentario — distinto da quello letterario — se tali vogliamo considerare i nostri testi — .. si presta abbastanza bene ai problemi di localizzazione ereditati dalla metodologia della grammatica storica. Ma conviene ricordare che quando questa riteneva di possedere con questo materiale un quadro di lingua « vera » a correzione delle fallaci fonti « letterarie », era vittima di un'illusione. Da un pezzo sappiamo che anche il più banale di questi testi è sempre indizio di una particolare posizione culturale... opportunamente maneggiato, questo materiale fornisce indizi e notizie sul livello e le tendenze culturali di un ambiente, di una regione » (*Lingua libera*, p. 194); il VARVARO, *Tradizioni*, p. 488, puntualizza che anche in questi testi, quando si individua un quadro sostanzialmente omogeneo e convincente, non ci si può non chiedere fino a che punto il testo scritto corrisponda alla evoluzione e allo stato della lingua parlata, e fino a che punto è la scripta ad assestarsi.

62 CUOMO, *'Arùkh*, pp. 13-14, SERMONETA, *Considerazioni*, passim. Come osserva il WEINREICH, p. 153, si dà spesso il caso che « forme linguistiche come quelle che spesso nascono tra i dialetti e le corrispondenti lingue standard... non sembrano aver raggiunto stabilità di forma, ampiezza di funzione o distanza dalle lingue di base, né hanno generato in chi le parla atteggiamenti soggettivi sufficientemente separatisti per poter essere chiamate nuove lingue (o dialetti) in un senso accettabile della parola », o come, forse più poeticamente, aveva già detto il BACHTIN, p. 164, « Questo orizzonte linguistico — di lingua sociale — spesso non si presta a una rigorosa definizione linguistica, ma è pregno delle possibilità di un'ulteriore separazione dialettologica: è un dialetto potenziale, un suo embrione non ancora formato. La lingua, nella sua vita storica, nel suo divenire pluridiscorsivo è piena di questi dialetti potenziali: essi si incrociano in modi molteplici tra loro, non si sviluppano completamente e muoiono, ma a volte fioriscono fino a diventare autentiche lingue ».

Il maggior numero delle testimonianze documentariamente risalgono al tardo Quattrocento e al Cinquecento, come abbiamo visto. Esse presentano una base comune largamente centromeridionale, che si sfuma da testo a testo in varietà i cui elementi dalla Campania, dall'Abruzzo e dal Lazio meridionale, portano attraverso le Marche e l'Umbria fino alla Toscana. Ora è ragionevole supporre che questa articolazione rifletta l'effettivo movimento migratorio degli ebrei e dei loro libri, nel tempo e nello spazio, dal sud verso il nord, e che i più meridionaleggianti riflettano uno stadio più antico, così come arcaismi andranno considerati gli elementi più decisamente meridionali inseriti in contesti generalmente mediani o centrali. Il prevalere numerico dei documenti centro-meridionali potrà allora essere studiato parallelamente alla fioritura delle comunità ebraiche in tali aree, ai loro rapporti relativamente aperti con il mondo circostante; fioritura e rapporti che, a partire dall'epoca normanna, fino alla chiusura nei ghetti, caratterizzano singolarmente la vita degli ebrei d'Italia, nonostante le periodiche persecuzioni. Ma bisogna guardarsi dall'insistere troppo su questo schema, a rischio di considerare arcaico ciò che, a un attento esame linguistico, può non presentarsi necessariamente come tale, con il risultato di esasperare oltre il dovuto la componente arcaicizzante, che pure è indubbiamente presente in tali testi. Già il Contini ha osservato che la lingua dell'Elegia del 9 di *'Av* non rivela alcun carattere che non permetta di attribuirla al secolo in cui risalgono i primi manoscritti che la contengono, il XIV [63]. Il Cassuto, invece, aveva proposto il XIII, o addirittura il XII, considerandola un documento della fase immediatamente precedente al formarsi e al coagularsi di una relativa *koiné* giudeo-italiana; formarsi che, proprio per motivi storico-culturali, egli poneva nel XIII-XIV secolo appunto. Il Cassuto stesso, analizzando il testo di *'Amòs'* contenuto nel ms. Parma De Rossi it. 1 citato, più meridionaleggiante, e confrontandolo con quello dell'Adler 2291 di New York, più toscaneggiante e meno aderente al testo, supponeva nel primo una redazione tradizionale più arcaica, risalente al XIII secolo, che sarebbe stata ammodernata poi nel secondo, anche sotto la spinta dell'italiano letterario in piena espansione di prestigio [64]. Il ms. di Parma risale, al primo Cinquecento e ad un attento esame non rivela alcun elemento linguistico che non compaia anche in testi letterari del XV secolo nell'area a cui il nostro testo ci riporta: area che indicheremo molto approssimativamente come tendenzialmente abruzzese [65], e che è molto conservativa anche all'interno del quadro linguistico e culturale propriamente volgare. Nasce così il sospetto che non ci troviamo di fronte a due anelli temporali nella catena della tradizione delle traduzioni, ma a due anelli funzionali, due varietà, più o meno coesistenti, distinte dalla specializzazione d'uso: il primo, destinato a un pubblico ebraico mediano-meri-

---

[63] *Poeti del Duecento.*
[64] Cassuto, *Saggi*, p. 107.
[65] Cuomo, *Note.*

dionale, forse più conservatore, sia a livello culturale che linguistico; il secondo, a un pubblico romano-toscano, più aperto ed *evoluto.* Alcuni esempi di traduzioni giudeo-spagnole, dove tale specializzazione funzionale è resa esplicita nelle introduzioni [66], sembrerebbe appoggiare questa ipotesi, che va comunque controllata sulle fonti linguistiche ed extra-linguistiche contemporaneamente. Né bisognerà insistere troppo sull'arcaismo, neppure a livello puramente lessicale. Spesso termini che sembrano arcaici o caratterizzanti perché desueti in un certo contesto, si rivelano vivi e vitali in un contesto vicino. Ecco pochi esempi che daranno una idea della complessa problematica sottesa ad un'indagine linguistica esauriente.

Nel Cantico dei Cantici, I, 8, troviamo l'espressione *l'alberghi de li pastori,* che traduce, appunto, *machanòṭ ha-ro'ìm* — 'gli accampamenti dei pastori'. Anche nel *Targùm šel šavu'ùoṭ* l'espressione *alpergura* o *alipergura* indica gli accampamenti di Israele nel deserto. *Albergo,* come è noto, deriva dal gotico *haribergo,* 'alloggio provvisorio per l'esercito' che si è evoluto nel senso più generico di 'alloggio', 'dimora' e poi si è specializzato di nuovo nell'attuale 'albergo'. La tentazione di vedere in questi lessemi un arcaismo, in quanto mantengono parte del significato originale del termine germanico 'alloggio provvisorio', 'accampamento', è forte [67]. Se non che troviamo che il lemma si è mantenuto nelle diverse aree dialettali italiane, scadendo appunto al significato di 'capanna', 'riparo provvisorio, specialmente per pecore e pastori' [68]. Si rivela allora molto più interessante l'alternanza *albergo/alpergo,* in quanto il secondo è longobardo ed è documentato a partire dal X secolo in su nelle aree meridionali longobarde gravitanti attorno a Benevento; mentre il primo, gotico, è documentato nel corso, nel lucchese, ecc. Ma mentre il secondo, per la sua precisa connotazione, ci fornisce una spia linguistica meno ambigua, il primo, che è la forma adottata dalla lingua letteraria, può sempre suggerirne l'influsso regolarizzatore [69].

Nel *Maqré Dardeqé, angon* (angos/us) è registrato sotto le radici ZL' e QL'. La Fiorentino, intendendolo nel significato di 'angolo', lo riporta al siciliano *anguni* (e al napoletano *angon* — 'ramo ricurvo') vedendovi un grecismo meridionale che ben si intona al carattere arcaizzante del testo [70]. In realtà

---

[66] Cfr. MORREALE.

[67] Come tale li indicavo in *'Arùkh,* p. 14.

[68] SABATINI, p. 220.

[69] Così nella redazione quattrocentesca del libro del Sydrac in volgare salentino, *allipergo* si alterna con le forme *allebergo, -a,* forse presenti nel modello toscano di quel testo, *Ibid.* Per restare in tema pastorale osserveremo ancora che il termine *riglio* « capretto », finora considerato caratteristico ai soli testi giudeo-italiani (CUOMO, *Note,* cit. 53) si affianca indubbiamente alle numerose varianti di *rigliastra* « capra » che oggi copre un'area la quale passa per il Lazio meridionale e le zone finitime dell'Abruzzo, della Campania e dell'Umbria: cfr. AIS, c. 1079, dove è in concorrenza con *krapa.*

[70] FIORENTINO, *Note,* p. 140, citato anche dal TERRACINI, *Recensione,* p. 255, n. 39, come sicilianismo. Sicilianismo sembra proprio essere, invece la (114) *grešta* « mezza broc-

il contesto ebraico a cui si riferisce la glossa indica chiaramente che *angon* sta per 'cardine della porta', e più precisamente l'arpione. Ebbene, ancora oggi *y angōne*, e *y angūne* sono usati a Sonnino, al confine fra Lazio e Campania, nel preciso significato di arpione nel cardine della porta [71]. Ma qui il problema si complica; perché a livello etimologico si trovano in concorrenza l' ἀγκών — greco e il germanico *ango* — 'punta', da cui il latino medievale *angō - ōnis*. Quest'ultima è voce dotta, che indica il giavellotto dei guerrieri franchi, ma ha riflessi popolari nel vallone e nell'angioino, dove *angon* indica un 'uncino' o 'bastone uncinato' [72]. Ma come 'uncino' ritroviamo il termine marinaresco *angóne* nei dintorni dell'Aquila [73], mentre il veneziano *anghiere* — 'uncino per accostare le imbarcazioni' viene fatto risalire proprio a un longobardo *ango* in questo preciso significato [74]. Quale sarà la storia a monte della nostra glossa? Un francesismo non impossibile nell'ambito napoletano, un'importazione dell'esule franco-catalano compilatore del testo? Un grecismo o un longobardismo? È difficile rispondere, riferendosi a questa sola glossa; sarebbe comunque indispensabile farlo per valutare, tra l'altro, se si tratta o meno di arcaismo [75].

Se spostiamo ora la nostra analisi verso un altro tipo di interferenza, di carattere squisitamente funzionale e di dominio, ecco che vediamo come nelle versioni giudeo-italiane dei *Salmi* studiate dal Sermoneta si fa indubitabile l'influsso di antiche traduzioni latine, presenti fisicamente o alla memoria del traduttore [76], mentre nel glossario filosofico di Mošèh da Salerno lo stesso

---

ca in cui si seminano erbe » dell'*'Arùkh*, che riportavo a forme meridionali di *grasta* e derivati, pur restando perplessa di fronte alla forma in -e- (p. 347). Il GULINO, p. 133, registra infatti *resta*... voce ancora oggi viva in una vasta area della Sicilia orientale... *Resta* a Mineo vale pure « vaso di terracotta per piantarvi fiori o erbe aromatiche... » e questo significato ci conferma che si tratta di una variante di *(g)rasta*, voce che deriva dal greco γάστρα — « vaso panciuto » ... per spiegare la -e- di *resta* si potrebbe pensare alla forma jonica γαστρη ».

71 *AIS*, c. 882, p. 682.

72 *DEI*, I, p. 205; *FEW*, I, p. 95.

73 GIAMMARCO, I, p. 139.

74 A. MASTRELLI, p. 269.

75 Succede d'altronde, sia detto fra parentesi, che nei nostri testi troviamo a volte delle anticipazioni rispetto alla documentazione ufficiale: citeremo qui solo *entriglio*, termine medico documentato nell'*'Arùkh*, e cioè nell'XI secolo, mentre l'ALTIERI BIAGI lo registra per la prima volta nel XIII, e, più stupefacente, il sostantivo *italiano* « lingua italiana », usato da D. De Pomis nel sottotitolo del suo *Dittionario novo hebraico*, stampato a Venezia nel 1587, mentre la prima documentazione registrata dal BATTAGLIA risale solo al 1698, anno in cui fu pubblicata ad Amsterdam l'*Opera posthuma* del Malpighi, in cui compare a p. 257.

76 Il problema dell'esistenza o meno di una tradizione della traduzione biblica ebraica di fronte a quella greco-latina cristiana è stato sempre al centro degli interessi degli studiosi. Dalla formulazione del Blondheim, che postulò una versione giudeo-latina della Bibbia, identificandola con la Vetus, da cui sarebbe derivata l'omogeneità delle traduzioni romanze, si passa, per l'Italia, a quella del Cassuto che ne confutò la tesi, propendendo per una traduzione giudeo-italiana, in versione scritta o orale, allo stato fluido, che mutava con l'evolvere del volgare, ma restava immobile nei suoi metodi, per giungere a quella

studioso mette egregiamente in luce i risultati linguistici di una documentata collusione fra filosofi aristotelici ebrei e cristiani e le loro varietà linguistiche specifiche, alla corte di Federico II di Sicilia.

È un'interferenza che si rivela a tutti i livelli, quindi, nei nostri testi, compreso quello grafico. Infatti la teoria che l'uso del sistema grafico ebraico per il volgare si risolva in una grafia fonetico-fonematica è da rivedere completamente [77]. Già il Terracini aveva osservato che tali grafie vanno spesso viste come il risultato delle buone intenzioni regolarizzanti del copista, più che riflettere una pronuncia effettiva [78]. Ma oltre a ciò, spesso particolari usi grafici si possono rivelare un compromesso fra la tradizione della *scripta*, fissata in una determinata forma, e l'evoluzione delle varietà linguistiche impiegate, come ho indicato per l'*'Arùkh*, dove la grafia delle voci volgari è indubbiamente influenzata da quella dei corrispondenti termini latini o greci, quali erano stati incorporati e assimilati nei testi halakhici [79]. Ma, ancor più, può essere il risultato di un'interferenza con il sistema grafico latino. Nelle glosse salentine del Parma De Rossi 138, per esempio, *waw* e *vèṯ* (con *rafèh*) si alternano in contesti dove la loro pronuncia *v* è certa, solo secondo la grafia dell'originale latino *u* o *b* [80]. Così come, per terminare all'estremo opposto dell'arco temporale considerato, la *ṣàde* iniziale di *zelosia* che troviamo nella satira del Castiglione (VI, 4), va probabilmente vista come la traslitterazione della ç latina che aveva il valore tanto di affricata dentale sorda *ts* che di affricata dentale sonora *dz* nella norma scrittoria padano-veneta [81]. Del resto, anche le carat-

---

del Berenblut che « con buoni argomenti e con dati statistici dimostra in molti casi il carattere poligenetico di questa uniformità, insomma, quel fantasma di traduzione fra orale e scritta vagheggiata dal Cassuto... si precisa e si concreta in una uniforme unità di indirizzo » (TERRACINI, *Recensione*, pp. 244, 248). Il lavoro del Sermoneta ripropone tutta una serie di interrogativi estremamente stimolanti.

[77] Tale era l'opinione dei primi studiosi dei testi giudeo-italiani e, specificamente, del CASSUTO (*Elegia*, p. 357). C'è da notare, per altro, che tale studioso annota poi come fatto puramente grafico che « nei nessi costituiti da muta + liquida + vocale spesso la vocale è segnata dopo la muta. » Tale fenomeno ritorna, ma non esclusivamente, anche in altri testi. Ebbene, ancora oggi a Pantelleria dove è in uso un tipo di dialetto particolarmente arcaico, si tendono ad evitare i nessi di consonante + r con l'epentesi di i o di u; ma « in un maggior numero di casi la scarsa pronunziabilità dei nessi consonante + r in parole almeno trisillabiche piane ha dato luogo, nel pantesco, alla sequenza cons. + voc. + r, come ad esempio in pirkacca « mancia, guadagno extra... » (Sic. abituale prikaccu)... purmétteri « promettere »... — fenomeno — che porta alla Sicilia sud-orientale e più specificamente all'area ragusana (TROPEA, p. 231, n. 34). Ci si può quindi domandare se non ci troviamo proprio di fronte ad uno di quei casi di regolarizzazione della *scripta*, a cui non corrisponde un uso nella lingua parlata, oppure piuttosto a un fenomeno di grafia tradizionale di provenienza meridionale, la quale, in una certa epoca almeno rifletteva un esito fonetico d'uso.

[78] TERRACINI, *Recensione*, pp. 247-48.

[79] CUOMO, *'Arùkh*, pp. 116-120.

[80] CUOMO, *Glosse salentine*, pp. 197-198.

[81] CORTI, p. 110.

teristiche linguistiche dei testi del Castiglione, così come di quelli del Dato, li inseriscono, con alcune varianti, nel quadro dello stile più o meno illustre di *koiné* padano-veneta, a cui appartengono fisicamente.

Per riassumere ciò che siamo venuti fin'ora esponendo, l'analisi specifica delle componenti fonetiche, morfologiche e lessicali permette di individuare un duplice confronto linguistico: (a) inserito nel contesto linguistico volgare, estremamente fluido e proteiforme, l'ebreo singolo e ciascun gruppo ebraico costituito si misura con esso in relazione diretta con le proprie vicende e le proprie valutazioni socio-culturali. Emigrazioni di massa, formazioni di centri economici e culturali guida, matrimoni, persecuzioni, periodi di tolleranza ed integrazione o di segregazione, contribuiscono a creare delle situazioni di interferenza linguistica più o meno spinte verso una *koiné*, ad accentuare in genere il conservatorismo, a spingere a volte l'innovazione; (b) il confronto costante fra ebraico e volgare comporta e valorizza una precisa consapevolezza della diversità degli ambiti e quindi delle strutture delle due lingue (da qui, forse, la scarsezza degli ebraismi nelle traduzioni) [82], però sottomette il volgare all'autorità del testo sacro ebraico e alla sua precisa forma linguistica.

Il gioco delle interferenze, che interagisce contemporaneamente a tutti i livelli, accentua il carattere di perenne plurilinguismo del giudeo-italiano, che si delinea sullo sfondo già fluido del volgare come un movimento ancor più fluido e più composito.

I documenti studiati sembrano indicare un momento di particolarismo dialettale spinto nel periodo alto-medievale, che si evolve verso una fase di coesistenza di più sistemi, la quale si consolida verso un'interferenza più sistematica su base centro-meridionale nel periodo basso-medievale e rinascimentale, acquistando un notevole grado di autorità, specialmente a livello colto: autorità che vien meno nel pieno e tardo Rinascimento, quando si impone quella dell'italiano letterario. La successiva chiusura nei ghetti isola le comunità ebraiche sia rispetto alla società circostante che alle altre comunità e ne mortifica la fioritura culturale: la fase *moderna* del giudeo-italiano si presenta come una fase di disgregazione in cui spiccano: (a) l'assorbimento del livello di lingua colta in quelli autoritativi dell'ebraico o dell'italiano, che non si fronteggiano più nello stesso testo; (b) lo sviluppo di diasistemi a livello prevalentemente colloquiale e su base lessicale, dove stereotipi ebraici si inseriscono nel contesto dialettale locale e la loro funzione si specializza nel senso di differenziazione e protezione verso l'esterno, e di espressione affettiva di sentimenti ed

---

[82] TERRACINI, *Lingua Libera*, p. 115: « fra parlare e tradurre vi è una differenza sostanziale: il traduttore opera concependo gli ambienti culturali delle due lingue in questione come nettamente distinti l'uno dall'altro — in questa netta distinzione sta anzi la condizione necessaria del suo compito —; per il parlante, che opera in una continua dialettica di imitazione e di prestigio, questa distinzione non sussiste e si risolve in una continua vicenda di adesione o di ripulsione da un ambiente linguistico all'altro, operanti nel senso di una perpetua convergenza ».

atteggiamenti propri del ghetto verso l'interno[83]. E' evidente che particolarmente in quelle comunità il cui compatto nucleo originario è stato costituito da un movimento di immigrazione da zone più meridionali, si manterranno anche, con l'autentico valore di arcaismi, elementi linguistici meridionali. Ma è evidente anche che proprio quella funzione di differenziazione e di protezione che si accentua con la chiusura nei ghetti frenerà lo sviluppo delle varietà d'uso, che acquisteranno via via una patina più o meno arcaica rispetto alle varietà locali stesse. Contemporaneamente, lo spargersi degli ebrei in numerosi piccoli centri che gravitano attorno alle città più importanti contribuirà a spiegare il carattere regionale non cittadino che caratterizzava, a quel che sembra, molte di queste parlate, dalle piemontesi alle lombardo-emiliane, fino alla romanesca stessa. Per diversi gradi, si va così dal conservatorismo arcaizzante ed individuante della parlata degli ebrei del ghetto romano, al puro ibridismo lessicale di quella giudeo-veneziana.

Oggi, parallelamente a quel che è stato dimostrato per altre grandi comunità linguistiche[84], gli ebrei in Italia non identificano certo la loro autonomia socio-culturale all'interno della società italiana con una parallela autonomia linguistica, all'interno del sistema locale. La tendenza sembra diretta, eventualmente verso una funzionalizzazione in tale senso dell'ebraico-israeliano di base. Questo, assieme all'ebraico dei testi tradizionali, si sta rivelando, pare, come un sistema linguistico che comincia progressivamente ad accomunare gli ebrei sparsi nel mondo. Quali siano gli effetti attuali di una tale tendenza oggi in Italia rispetto agli altri paesi, quali siano le prospettive, i desideri o le politiche linguistiche adottate, consapevolmente o meno, è uno studio, a quel che mi risulta, ancora tutto da fare.

---

[83] « Una lingua obsolescente sembra destinata ad acquisire connotazioni particolari, e a essere usata per funzioni speciali perfino dopo che ha perduto la maggior parte del proprio ruolo comunicativo. In presenza di una sostituzione di lingua in rapida avanzata, acquista un certo valore esoterico... Le lingue obsolescenti tendono anche a sviluppare facilmente associazioni comiche... La specializzazione stilistica di una lingua obsolescente e la sua associazione con le più intime esperienze dell'infanzia porta al prestito dei suoi elementi lessicali nel discorso dei più giovani, sopratutto nei discorsi non formali e liberi da pretese di elevato status sociale. Particolarmente adatte ad essere trasferite sono le espressioni idiomatiche colorite, di difficile traduzione e con forti sovratoni affettivi, siano essi vezzeggiativi, peggiorativi, o blandamente osceni » (WEINREICH, pp. 138-139). Gli studi sulle parlate giudeo-italiane « moderne » sembrano infatti tutti calzanti esemplificazioni di questi principi (induttivi) di carattere generale. E' ovvio che tale processo ha preso il suo corso definitivo con la fine del secolo scorso, l'effettiva apertura dei ghetti in tutto il territorio italiano unificato, l'accesso degli ebrei a tutte le professioni, la loro partecipazione attiva al rinnovamento politico, economico, militare e culturale della comunità italiana.

[84] FISHMAN, p. 214.

BIBLIOGRAFIA RAPSODICO-INTEGRATIVA

AIS - K. JABERG - J. JUD, *Sprach und Sachatlas Italiens und der Südschweiz*, Zöfingen 1928-40.

ALTIERI BIAGI M.L. *Guglielmo volgare - Studio sul lessico della medicina medievale*, Bologna 1970.

ARTOM E.S., *La pronuncia dell'ebraico presso gli ebrei d'Italia*, in *RMI*, XXVIII (1962) (Volume in memoria di F. Luzzatto), pp. 26-30.

BACHI R., *Saggio sul gergo di origine ebraica in uso presso gli ebrei torinesi verso la fine del sec. XIX*, in *RMI*, IV (1929), pp. 21-35.

BACHTIN M., *Estetica e Romanzo*, Torino 1979.

BALDELLI I., *Medioevo volgare da Montecassino all'Umbria*, Bari 1971.

BANITT M., *Une langue fantôme: le judéo-français*, in *Revue de linguistique romane*, XXVII (1963), pp. 245-294.

BART ROSSEBASTIANO A., *L'edizione dei vocabolari veneto-tedeschi del sec. XV*, in *La ricerca dialettale* promossa e coordinata da M. Cortelazzo, II, Pisa 1978, pp. 91-96.

BATTAGLIA S., *Grande Dizionario della lingua italiana*, Torino 1970 ss.

BECCANI R., *Contributo alla conoscenza del dialetto degli ebrei di Livorno*, in *Italia dialettale*, XVIII (1942), pp. 189-202.

BEDARIDA G., *Ebrei a Livorno - tradizioni e gergo*, Firenze 1956.

BENÈ KEDEM, *La Gnora Luna - Scene di vita ebraica fiorentina*, in *RMI*, VI (1932), pp. 546-579.

BELLELI L., s.v. *Judaeo-Greek and Judaeo-Italian*, in *The Jewish Encyclopedia*, VII, New York-London 1904.

BERENBLUT M., *A comparative study of Judaeo-Italian translations of Isaiah*, New York 1949.

BLONDHEIM D.S., *Les parlérs judéo-romans et la Vetus latina*, Paris 1925.

BONFIL R., *Una predica in volgare di r. Mordekhai Dato*, in *Italia. Studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia*, I, 1 (1976), pp. I-XXXII (in ebraico).

CASSUTO U., *Un'antichissima elegia in dialetto giudeo-italiano*, in *AGI*, XXII-XXIII (1929) (= Silloge linguistica in onore di G. I. Ascoli), pp. 349-408.

——, *La tradizione giudeo-italiana per la traduzione della Bibbia*, in *Atti del Congresso nazionale di Tradizioni Popolari*, Firenze 1930, pp.

——, *Les traductions judéo-italiènnes du ritual*, in *REJ*, LXXXIX (1930), pp. 260-281.

——, *Saggi delle antiche traduzioni giudeo-italiane della Bibbia*, in *Annuario di studi ebraici*, I (1934), pp. 101-135.

——, *Bibliografia delle traduzioni giudeo-italiane della Bibbia*, in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Kaminska*, Wien 1937, pp. 129-141.

COLORNI V., *La parlata degli ebrei mantovani*, in *RMI*, XXXVII (1971) (= Scritti in memoria di A. Milano), pp. 109-164.

CORNAGLIOTTI A., *Recuperi lessicali da volgarizzamenti inediti della Bibbia*, in *Studi mediolatini e volgari*, XXII (1974), pp. 67-99.

CORTELAZZO M., *Vicende storiche della lingua italiana a Corfù*, in *Lingua nostra*, 1947, pp. 44-50.

CORTI M., *La lingua del « Lapidario estense »*, in *AGI*, XLV (1960), pp. 97-126.

CUOMO L., *Le glosse volgari dell'*Arùkh *di r. Natàn ben Jechi'èl da Roma* (dissertazione di Ph. D., Jerusalem 1974, ed. litogr.).

——, *In margine al giudeo-italiano: note fonetiche, morfologiche e lessicali*, in *Italia, studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia*, I, 1 (1976), pp. 30-53.
——, *Antichissime glosse salentine nel codice ebraico di Parma, De Rossi* 138, in *Medioevo romanzo*, IV (1977), pp. 185-271.
——, *Italkiano versus giudeo-italiano versus* 0 (*zero*). *Una questione metodologica* (in corso di pubblicazione su *Italia. Studi e ricerche sulla letteratura e sulla cultura degli ebrei d'Italia*).
De Benedetti-Stow S., *Due poesie bilingui inedite contro le donne di Šemu'èl da Castiglione* (1553), in *Italia. Studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia*, II (1980), pp. 7-64.
DEI - C. Battisti - G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, Firenze 1952.
Del Monte C., *Sonetti giudaico-romaneschi*, Firenze 1927.
——, *Il dialetto di Roma al sec. XVI e le sue sopravvivenze. Alcune battute romano vernacole di una commedia del '500 con versione giudaico-romanesca*, in *RMI*, X (1935), pp. 290-296.
——, *Nuovi sonetti giudaico-romaneschi*, Roma 1933.
——, *Sonetti postumi giudaico-romaneschi e romaneschi*, Roma 1955.
De Pomis D., *Sémach David - Dittionario novo hebraico*, 1587.
FEW - W. Von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen 1948.
Fiorentino G., *Note lessicali al Maqré Dardeqé*, in *AGI*, XXIX (1937), pp. 138-59.
——, *Il Maqré Dardeqé e alcune questioni generali sullo studio delle parlate giudeo-romanze* (estratto *AGI* non pubblicato; trad. ingl. in *JQR*, XLII (1951-1952), pp. 57-77.
Fishman J.A., *La sociologia del linguaggio*, Roma 1975.
Flusser D., (ed.), *Sefer Josifòn*, Jerusalem 1979-1981.
Foa S., *Appunti d'archivio di storia ebraica monferrina*, in *RMI*, XV (1949), pp. 113-121.
Folena G., *«Volgarizzare» e «tradurre», idea e terminologia della traduzione dal Medio Evo italiano e romanzo all'umanesimo europeo*, in *La traduzione, saggi e studi*, Trieste 1973, pp. 57-120.
Fortis U. - Zolli P., *La parlata giudeo-veneziana*, Assisi-Roma 1979.
Freedman A., *Italian Texts in Hebrew Characters - Problems of Interpretation*, Wiesbaden 1972.
Gaspari G., *Aree lessicali marchigiane*, in *La ricerca dialettale* promossa e coordinata da M. Cortelazzo, I, Pisa 1975, pp. 153-204.
Giacomelli G., *Aree lessicali toscane, ibid.*, pp. 115-152.
Giammarco E., *Dizionario abruzzese e molisano*, Roma 1968.
Gold D.L., *The Glottonym Italkian*, in *Italia. Studi e ricerche sulla cultura e la letteratura degli ebrei d'Italia*, II (1980), pp. 98-102.
Gulino G., *Note al vocabolario etimologico siciliano*, in *La ricerca dialettale* promossa e coordinata da M. Cortelazzo, II, Pisa 1978, pp. 112-135.
Hymes D., *Fondamenti di sociolinguistica - Un approccio etnografico*, Bologna 1980.
Lehman W.P. e Malkiel Y., (eds.). *Nuove tendenze della linguistica storica*, Bologna 1977.
Leone da Modena, *Galùṭ Jehudàh - Novo dittionario hebraico e italiano*, Venezia 1612.
Leoni A., *Vitalità della tradizione longobarda nell'Italia meridionale*, in *Medioevo Romanzo*, VI (1979), pp. 3-21.
Levi L., *Tradizioni liturgiche musicali e dialettali a Corfù*, 1386-1760, in *RMI*, XXVII (1961), pp. 20-31.
Luzzatto G.L., *Recensione a Modena Meyer-Merzagora Massariello*, in *RMI*, XL (1974), pp. 393-394.
Maqré Dardeqé, Napoli 1488.
Mastrelli C.A., *L'origine germanica dell'italiano regionale stolzare, stolzo*, in *Archivio per l'Alto Adige*, LIX (1965), 225-252.
Mastrelli Alberti C. A., *La terminologia longobarda dei manufatti*, in *La civiltà dei longobardi in Europa*, Roma 1974, in *Quaderni dell'Acc. Naz. Lincei*, n. 189, pp. 257-269.

MERZAGORA-MASSARIELLO G., *Giudeo Italiano, Profilo dei dialetti italiani* (a cura di M. Cortelazzo), Pisa 1977, n. 23.
MILANO A., *Glossario dei vocaboli e delle espressioni di origine ebraica in uso nel dialetto giudaico-romanesco,* in C. DEL MONTE, *Sonetti postumi,* Roma 1955, pp. 217-250.
——, *Il ghetto di Roma,* Roma 1964.
MODENA MEYER M. L., e MERZAGORA MASSARIELLO G. *Il giudeo-modenese nei testi raccolti da A. Giacomelli,* in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo Accademia di scienze e lettere, classe di lettere,* CVII (1973), pp. 863-938.
MORREALE M., *Alcuni aspetti filologici della storia delle volgarizzazioni castigliane medievali della Bibbia,* in *Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Bollettino,* VII (1962), pp. 318-337.
PARLANGELI O., *La «Grammatica storica italiana» di G. Rohlfs,* in *Storia linguistica e storia politica nell'Italia meridionale,* Firenze 1960, pp. 69-89 (ripubblic. da *Archivio Storico pugliese,* VII (1954), pp. 150-63).
——, *Lingua e lingue in Italia. Appendice I, bilingui e alloglotti,* in *Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Bollettino,* XI (1970), pp. 326-328.
——, *Considerazioni sulla classificazione dei dialetti italiani,* in *Scritti di dialettologia,* Galatina 1972, pp. 155-200 (ripubbl. da *Studi linguistici in onore di V. Pisani,* Brescia 1969).
PAUSCH O., *Das älteste italienisch-deutsche Sprachbuch. Eine Überlieferung aus dem Jahre 1424 nach Georg von Nürnberg,* Wien 1972.
Poeti del Duecento, a cura di G. CONTINI, in *Letteratura italiana. Storia e testi,* vol. II, Milano-Napoli 1960.
POLACCO B., *Quarant'anni fa (tre tempi in giudeo-veneziano),* in *RMI,* XXXVIII (1972), pp. 584-617.
REICHENKRON G., *Per la lingua dei normanni di Sicilia e dell'Italia meridionale,* in *Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Bollettino,* V (1957), pp. 97-103.
ROHLFS G., *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti,* Torino 1969.
ROTH C., *Un hymne sabbatique du XVI siècle en Judéo-italien,* in *REJ,* LXXX (1929), pp. 60-80; LXXXI (1930), pp. 55-78.
——, *Un'elegia giudeo-italiana sui martiri di Ancona* (1556-57), in *RMI,* XVI (1950), pp. 147-156.
SABATINI F., *Riflessi linguistici della dominazione longobarda nell'Italia mediana e meridionale,* in *Atti e memorie dell'accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria,* XXVII (n.s. XIV) (1963-1964), pp. 125-249.
SCAZZOCCHIO SESTIERI L., *Sulla parlata giudeo-romanesca,* in *Scritti in memoria di E. Sereni,* Jerusalem 1970, pp. 101-132.
Sefir Diber Tov, Cracovia 1590.
Sefer Josifon (ed. D. Flusser), Jerusalem 1979-1981.
SEGRE C., *Benvenuto Terracini linguista e le parlate giudeo-italiane,* in *RMI,* XXXIV (1968), pp. 327-333.
SERMONETA J. B., *Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della Divina Commedia,* in *Romanica et occidentalia,* Jerusalem 1964, pp. 23-42.
——, *Il «Libro delle forme verbali», compendio volgare del Mahalàkh Ševilé ha-da'ath di M.R.J. Qimchi,* in *Scritti in memoria di L. Carpi,* Jerusalem 1967, pp. 59-100.
——, *Un glossario filosofico ebraico italiano del XIII secolo,* Roma 1969.
——, (ed.) *Un volgarizzamento giudeo italiano del Cantico dei Cantici,* Firenze 1974.
——, *Considerazioni frammentarie sul giudeo italiano,* in *Italia. Studi e ricerche sulla cultura e sulla letteratura degli ebrei d'Italia,* I,1 (1976), pp. 1-29; II,2 (1978), pp. 62-106.
——, *La traduzione giudeo italiana dei Salmi e i suoi rapporti con le antiche versioni latine,* in *Scritti in memoria di U. Nahon,* Jerusalem 1978, pp. 196-239.
TERRACINI B., *Conflitti di lingue e di culture,* Venezia 1957.
——, *Lingua libera e libertà linguistica,* Torino 1963.

——, *Due composizioni in versi giudeo piemontesi del sec. XIX,* in *RMI,* XII (1938), pp. 164-183.
——, *Residui di parlate giudeo-italiane raccolte a Pitigliano, Roma e Ferrara,* in *RMI,* XVII (1951), pp. 3-12, 63-72, 113-121.
——, *Recensione a M. Berenblut, A Comparative study...,* in *Romance Philology,* X (1956-57), (= *E.P. Armtrong Memorial,* Part I), pp. 243-258.
——, *Le parlate giudaico-italiane negli appunti di R. Giacomelli,* in *RMI,* XXVIII (1962) (= vol. in memoria di F. Luzzatto), pp. 260-295.
TREVES M., *I termini italiani di Donnolo e di Asaf (X sec.),* in *Lingua nostra,* XXII (1962), p. 64.
TROPEA G., *Per una monografia sul dialetto dell'isola di Pantelleria,* in *La Ricerca dialettale* promossa e coordinata da M. Cortelazzo, I, Pisa 1975, pp. 223-277.
VARVARO A., *Storia della lingua, passato e prospettive di una categoria controversa,* in *Romance Philology,* XXVI (1972-73), pp. 16-51, 509-531.
——, *Tradizioni scrittorie e lingua parlata, il dittongamento di o breve tonica nell'alta Aragona,* in *Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Bollettino,* XI (1970), pp. 480-497.
WEINREICH U. - LABOV - HERZOG, *Fondamenti empirici per una teoria del cambiamento linguistico,* in Leheman e Malkiel, pp. 101-202.
WEINREICH U., *Lingue in contatto,* Torino 1974.

ROBERTO SABATINO LOPEZ

EBREI DI PASSAGGIO NELLA LETTERATURA MEDIEVALE ITALIANA

Per quanto io sappia (e in questo campo non mi illudo di sapere molto) non esiste ancora uno studio che segua l'evoluzione dell'immagine dell'ebreo quale è presentata incidentalmente nella letteratura italiana del medioevo; vale a dire, non con scopo polemico ma come uno dei molti individui che si incontrano e si mettono in scena per il diletto del lettore. Ci sono, è vero, tre volumi di un Roberto Mazzetti, compilati in fretta nel 1939 per alimentare il fuoco fatuo del razzismo mussoliniano; ma non li ho trovati tra gli otto milioni di volumi della biblioteca di Yale, e non mi è parso indispensabile colmare una siffatta lacuna [1]. Non mancano invece buoni studi particolari, come quelli di Umberto Cassuto, di Cecil Roth, e di Nelson e Starr [2] Ma lo stesso Attilio Milano, nella sua ampia e dotta storia degli ebrei in Italia, si sbriga della letteratura vera e propria tra antichità e Controriforma in meno di due pagine, passando poi agli scritti polemici, e omettendo testimonianze letterarie importanti come quella di Matteo Bandello [3]. Nel sottoporre agli specialisti qui riuniti gli sparsi appunti di un inesperto, mi conforta dunque la speranza di spingere uno di loro a dedicare all'argomento tutta l'attenzione che merita.

---

[1] R. MAZZETTI, *Orientamenti antiebraici della vita e della cultura italiana*, Modena 1939.

[2] U. CASSUTO, *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze 1918. ID., *Dante e Manoello*, Firenze 1921, C. ROTH, *The Jews in the Renaissance*, Filadelfia 1959; ID., Lo *sfondo storico della poesia di Immanuel Romano, RMI*, XVII (1951), B. NELSON e J. STARR, *The Legend of the Divine Surety and the Jewish Moneylender*, in *AIPhHOS*, VII (1939-1944); quest'ultimo, pubblicato da un « istituto in esilio » durante la guerra, non ha avuto tutta la diffusione che merita.

[3] A. MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 683-684. Dal canto mio, ritengo inutile appesantire le note con lunghe bibliografie in uno schizzo come il presente. La maggior parte dei testi (di cui ho qua e là semplificato l'ortografia) sono ben noti e più volte stampati, e le edizioni critiche, quando ci sono, si trovano generalmente nelle raccolte di classici Ricciardi o Laterza. Quanto alla critica letteraria, per una prima informazione e per ampie bibliografie conviene ricorrere ai primi due volumi delle storie letterarie cooperative Garzanti, Vallardi o Laterza. Sullo sfondo storico generale possono servire da prima introduzione le poche pagine della mia *Nascita dell'Europa*, Torino 1966, pp. 385-392, dove le vicende delle minoranze religiose sono presentate come parte integrante della società europea.

Gli appunti cominciano gradevolmente nel tardo Duecento, con la prima versione italiana del famoso apologo dei tre anelli, tramandato anche prima in una versione francese, ma ingentilito dal compilatore fiorentino del *Novellino*. Un padre che vuol bene egualmente a tre figli ma ha un solo anello autentico da legare loro, e non vuol scontentare nessuno, ne fa eseguire segretamente due imitazioni perfette, e consegna a ciascuno dei figli un anello dicendogli che il felice erede è lui. I tre anelli rappresentano le tre religioni, cristiana, ebraica e musulmana; il Padre, che la diede, sa la migliore, e i figlioli... ciascuno la si crede avere buona. Per non far dire a un cristiano parole che sappiano di eresia, l'anonimo autore della novella fa proporre il paragone da un ebreo e lo fa accettare da un musulmano, nientemeno che Saladino. Ha la prudenza e il buon gusto di non offrire commenti, ma permette a chi legge di pensare che come tre anelli indistinguibili l'uno dall'altro soddisfano egualmente i tre fratelli, così tre religioni affini, osservate in buona coscienza, possono giustificare il credente davanti agli uomini e forse davanti a Dio [4].

Idee di questo genere erano nell'aria: in un'altra compilazione toscana del medesimo periodo, i *Conti d'antichi cavalieri*, si racconta che Saladino, incitato dai suoi teologi a giustiziare due frati venuti per cercare di convertirlo, rispose che così avrebbe voluto la legge islamica, ma a Dio non poteva piacere che egli mandasse a morte uomini venuti per salvare la sua anima. Apocrifo quanto a Saladino, l'aneddoto si applica meglio al suo successore al-Kamil, che lasciò predicare Francesco d'Assisi nel suo Egitto invaso dai crociati. Molto più lontano, al missionario Guglielmo di Rubruc che sperava di convertirlo, il Gran Khan Mongka, figlio peraltro di una nestoriana, osservò quasi bonariamente che le diverse religioni erano come le dita della mano di Dio, e concesse un sussidio ai religiosi cristiani come agli altri [5].

Indubbiamente non bisogna esagerare la portata di questi e altri sintomi di distensione, che coesistono con guerre e persecuzioni feroci, e nemmeno attribuirli a un intiepidimento religioso; ma nel Duecento, culmine del progresso economico e intellettuale del medioevo, uomini di fede diversa si incontravano troppo spesso e in troppi luoghi per non vedere un lume di verità nelle credenze altrui. Inoltre, i papi stessi erano troppo impegnati nelle nuove lotte contro eretici e ghibellini per concentrare i fulmini sugli ebrei, minoranza disarmata e preziosa per tributi e prestiti a tassi meno alti di quelli dei cristiani *campsores domini papae*. Ancora: in Italia, per fortuna, non erano arrivati i progrom della prima crociata né quelli dell'omicidio rituale, questi ultimi stigmatizzati da Innocenzo IV. Se nessun poeta

---

[4] *Novellino*, LXXIII; per la citazione ho seguito il testo del Biagi, ma anche dopo la edizione più recente di C. SEGRE nelle *Prose del Duecento* (Ricciardi) una vera edizione critica manca. Composta a quanto pare tra il 1281 e il 1300, la raccolta non corrisponde a quello che fu probabilmente il testo originale.

[5] *Conti di antichi cavalieri*, V (e vedi anche, per una più diretta ma erronea attribuzione a Saladino dei rapporti con San Francesco, l'*Avventuroso Ciciliano* citato più avanti); Guglielmo di Rubruc, in *Sinica Franciscana*, I, p. 298.

italiano aveva usato espressioni così nobili come quelle del ghibellino tedesco Walther von der Vogelweide (" Signore Iddio, molti ti chiamano padre, che non mi accettano come fratello... Tutti siamo fatti della stessa materia... Cristiani, ebrei, pagani tutti servono Colui che mantiene ogni meraviglia vivente »), in pratica la convivenza pacifica era tutt'altro che eccezionale. Più che le precarie generosità di Federico II e più che le concessioni comprate dagli ebrei romani più ricchi, sembra esemplare il caso umile di Erice, dove intorno al 1300 l'*Universitas terrae* prestava ogni tanto la chiesa principale all'*Universitas iudeorum* per le sue adunanze. " Artigiani, professionisti, agricoltori, raramente usurai, gli ebrei di Erice si associavano liberamente coi cattolici e in apparenza godevano dei medesimi diritti »[6].

Torniamo agli anelli: anche se indistinguibili dall'occhio umano, quello vero era uno solo. Nella più antica delle versioni francesi superstiti (del predicatore Etienne de Bourbon, vissuto nella prima metà del Duecento) gli anelli non sono legati a figli legittimi da un padre che li ama, ma contraffatti da figlie adulterine di madre infedele, per contendere alla sola figlia legittima l'eredità riservata a lei col solo anello autentico; e non è difficile a un giudice smascherare l'inganno, perché soltanto questo anello ha la virtù miracolosa di curare tutte le malattie. Le versioni italiane, tutte più raffinate e benevole, suggeriscono (timidamente, non foss'altro per paura dell'Inquisizione) che il giusto infedele può meritare rispetto e amicizia, ma non pregiudicano la sentenza finale di Dio. Soltanto un agnostico come Federico II (dato e non concesso che l'imperatore fosse veramente agnostico, e che le sue professioni di deferenza per l'Islam e di tolleranza per il giudaismo non fossero meri espedienti politici) poteva non badare a differenze da cui dipendeva la salvezza eterna; per un vero credente, l'ostacolo era difficilmente scavalcabile. Anche un uomo dallo spirito aperto e che aveva molto viaggiato, Marco Polo, detta a Rustichello un caldissimo elogio di Buddha, concludendo che se fosse stato cristiano sarebbe un gran santo, ma non esce dal condizionale: sarebbe, ma non è[7].

Non riesce a eliminare l'ostacolo nemmeno Dante, pur così tormentato dall'apparente ingiustizia dell'esclusione dal Paradiso del giusto non battezzato, anche quando quel giusto ha vissuto dove o quando nessuno conosceva l'esistenza di Cristo. Gli ebrei, che vivendo in mezzo ai cristiani chiudono gli occhi alla

---

[6] Suggerite dalla lettura di A. Di Stefano, *Il registro notarile di Giovanni Maiorana*, 1297-1300, Palermo 1943 — un'altra pubblicazione dei tempi di guerra, che meriterebbe uno studio più approfondito — le osservazioni citate sono nella mia *Nascita dell'Europa*, p. 387.

[7] Marco Polo, CLV. I primi missionari nell'Estremo Oriente mongolo si fecero più grandi illusioni, non soltanto sulle possibilità di ricondurre i nestoriani all'obbedienza romana (che infatti non sarebbero state utopistiche con un po' più di flessibilità da entrambe le parti), ma anche sulle supposte affinità delle maggiori religioni estremo-orientali con il cristianesimo, vedi per tutti P. Demiéville, *La situation réligieuse en Chine au temps de Marco Polo*, in *Oriente Poliano*, Roma 1957, e anche l'inconscio sincretismo della tomba di Caterina Ilioni a Yang-ceu da me sottolineato in *Nouveaux documents sur les marchands italiens en Chine à l'époque mongole*, in *CRAIBL*, 1977.

luce, sono evidentemente il caso più disperato; eppure Dante, nella sola allusione diretta a loro nella Divina Commedia, esprime implicitamente un certo rispetto. Dopo aver rimproverato i propri correligionari, che non seguono *i* dettami del Vecchio e del Nuovo Testamento, ammonisce: « Uomini siate, e non pecore matte — sì che il Giudeo di voi tra voi non rida ». Guidati dal Vecchio Testamento anche se non dal Nuovo, gli ebrei hanno dunque accesso ad una parte della verità; in questo, Dante si avvicina, forse non a caso, alla visione islamica che distingue dai crudi politeisti i popoli del Libro, anche se non possiedono l'ultima rivelazione del Corano. Ma nella Divina Commedia, dove si aggrappa a leggende e speculazioni di Tommaso d'Aquino per salvare almeno qualche pagano eccezionale, la cui virtù ha meritato la misericordia divina, non identifica un solo ebreo postbiblico nel Paradiso accanto a Traiano, Rifeo e Raab, e neppure nel Limbo accanto a Saladino, Avicenna e Averroè [8].

L'evocazione di Dante ci riconduce a due figure letterarie minori che lo ammirarono e probabilmente lo conobbero alla corte di Cangrande della Scala: Bosone da Gubbio e soprattutto Immanuel Romano, quest'ultimo qui ricordato non solo come ebreo ma anche come letterato italiano in grazia dei pochi sonetti e della *frottola* da lui composti in lingua italiana. C'è cbi ha supposto che Immanuel sia divenuto amico di Dante, e chi ha veduto nella descrizione dell'Oltretomba che chiude le sue *Machbaròth* in ebraico un'imitazione diretta della *Commedia*; ma la prima ipotesi è campata in aria, e la seconda è eccessiva. Non occorrevano influenze dantesche per suggerire a Immanuel un tema comunissimo nella letteratura cristiana e non cristiana del tempo; e mentre nelle *Machbaròth* le affinità strutturali con le *Maqamàt* arabe sono evidenti, le quasi inevitabili coincidenze con la *Divina Commedia* sono bilanciate da profonde differenze. Senza avvicinarsi alle altezze della Commedia (e chi mai ci è riuscito?), Immanuel ha una sua piccola voce originale; piccola ma tutt'altro che sommessa, perché in ebraico si mostra fermo nella fede dei suoi padri, e fin troppo convinto del proprio talento. Non così negli scritti italiani, e il contrasto mi sembra invitare a una parziale revisione dei giudizi tradizionali [9].

---

[8] *Paradiso*, V, 80-81, altri commenti in un mio breve articolo, *Dante, Salvation and the Layman*, di prossima pubblicazione nel volume in onore di Hugh Trevor-Roper.

[9] Non mancano buone pagine critiche su Immanuel Romano come poeta italiano — oltre a quelle del Roth e del Milano vedi per esempio N. Sapegno nelle successive edizioni del suo *Trecento* vallardiano, M. Marti, *Cultura e stile nei poeti giocosi del tempo di Dante*, Pisa 1953, e F. Figurelli, *La Poesia comico-giocosa dei primi due secoli*, Napoli 1960 — ma la scarsezza di dati biografici sicuri, l'inesistenza di edizioni critiche dei pochi componimenti superstiti, e più ancora l'assenza quasi totale di comunicazione tra italianisti e ebraisti (per non parlare degli islamisti) hanno impedito finora una visione integrale di questo poeta imbarazzante ma interessante, troppo italianizzante e spregiudicato per incasellarsi bene con gli ebrei, troppo imbevuto di cultura ebraica e insicuro tra cristiani per inserirsi comodamente nell'ambiente italiano.

Fortunatamente, gli ottimi studi recenti di G. Sermoneta, e particolarmente quello pubblicato nel 1965 in *Studi Medievali*, *La dottrina dell'intelletto e la 'fede filosofica' di Jehudah e Immanuel Romano*, ci fanno sperare da lui un'opera di insieme su questo singolare poeta.

Unico poeta medievale ebreo che abbia trovato un posticino in tutte le storie della letteratura italiana, « Manoel Giudeo » viene solitamente classificato dopo Cecco Angiolieri e Rustico di Filippo tra i poeti giocosi; e finché si tratta della *frottola* che descrive l'agitazione alla corte di Cangrande con l'aiuto di felici onomatopee non c'è nulla da obiettare. I sonetti, però, tradiscono uno sforzo, più patetico di quello dell'Angiolieri, per farsi accettare da una società che ha abbassato le barriere di religione ma può richiudergliele in faccia da un momento all'altro. Giustamente Cecil Roth ha segnalato il fatto che tra il 1320 e il 1322 ha pesato sugli ebrei di Roma la minaccia di una espulsione, accompagnata da un rogo di copie del Talmùd e da qualche omicidio; anche il suocero di Immanuel fu assassinato, non a Roma ma forse fuggendo da Roma. Da anni vagabondo per mezza Italia (a sentir lui, anche in tutto il Levante, forse perfino in terra del *Gran Cano*), Immanuel non poteva rendersi quasi indispensabile come lo erano talvolta un banchiere o medico ebreo; un poeta è fragile e superfluo. Cercò invece di ingraziarsi il pubblico in due modi opposti: facendo il cinico come l'Angiolieri o invocando la fraternità umana come l'apologo dei tre anelli. Due dei suoi quattro sonetti superstiti seguono la prima strada: il poeta si proclama indifferente a religioni e partiti, cambiando bandiera secondo il suo comodo. « Mal giudeo son io, non saracino — verso i cristiani non drizzo la proda — ma d'ogni legge son ben desiroso — alcuna parte voler osservare (le parti che gli fanno comodo); Viva chi vince, ch'io son di sua parte — e mio compar tradimento stia forte »: tali sono i versi più salienti dei due sonetti, più tragici che giocosi nella loro professata enormità. Un terzo sonetto, che comincia: « Amor non lesse mai l'avemaria — amor non tenne mai legge né fede », è stato finora interpretato come una variazione sul luogo comune dell'irresistibilità della passione terrena. Mi sembra invece che il ricorrere di termini religiosi nel sonetto (avemaria, legge, fede, paternostri, incanti), alluda non tanto all'amore terreno quanto al divino « Amor che muove il sole e l'altre stelle », e che avvince tutte le creature senza distinzioni, concetto già fondamentale nel medioevo, che più tardi ispirerà i *Dialoghi d'amore* di Leone Ebreo [10].

Il quarto sonetto risponde più concretamente *per le rime* a un sonetto di un amico cristiano che Immanuel riuscì certamente a guadagnarsi: Bosone da Gubbio, uomo politico illustre (fu anche senatore di Roma) e scrittore di buona volontà anche se di modesto valore. O forse è Bosone che risponde al sonetto di Immanuel; in questi casi è difficile stabilire l'ordine di invio. Domanda e risposta piangono due lutti del medesimo anno 1321: Immanuel ha perso la sua donna, il mondo intero ha perso Dante. Il cristiano Bosone ha il conforto di

---

[10] Occorre dire che se il tema prescelto mi impone di sottolineare la componente ebraica del poeta italiano, mi rendo ben conto che « Manoel Giudeo » non si stacca per questo dalle tendenze comuni della poesia amorosa, realista e giocosa (o forse più esattamente, *grottesca*) prevalente in Italia ai suoi tempi? Il « pianto » per la donna amata o l'eroe ammirato, la vena autocanzonatoria, il tema dell'amore terreno indomabile da riluttanze religiose sono quasi luoghi comuni, che solo si elevano a opera d'arte quando lo scrittore li anima con la sua originale personalità.

credere Dante in Paradiso; la disperazione di Manoel Giudeo, suggerendogli il pensiero blasfemo che Dio abbia invidia della felicità umana, gli detta i versi più commoventi che gli conosciamo; ma il dolore comune spiana tra loro le differenze di fede. Se Bosone da Gubbio è veramente l'autore dell'*Avventuroso Ciciliano*, romanzaccio cavalleresco dove alla storia dei tre anelli si affiancano altri aneddoti in elogio di un Saladino incredibilmente cristianeggiante (tra l'altro, gli si attribuisce l'ammissione, originariamente messa in bocca a un ebreo da Etienne de Bourbon, che il fiorire del cristianesimo malgrado la corruzione dei cristiani provi l'assoluta superiorità di quella fede), si potrebbe definire Bosone un fanatico della tolleranza. Ma anche se, come è probabile, lo scipito romanzo non è opera sua, basta il sonetto a Immanuel per dimostrarlo immune da pregiudizi; e si capisce come Giosuè Carducci, parlando dell'amicizia tra Manoel Giudeo e Bosone, si sia lasciato andare a proclamare che « i poeti sono in somma la miglior gente del mondo... buoni e magnanimi, perché veggono nel vasto avvenire ». Non tutti i poeti, purtroppo. Esasperato dalle lodi tributate a Dante da un poeta cristiano e uno ebreo, un ignoto poetastro riassegnò così Dante come Immanuel all'Inferno, o nel cerchio degli adulatori o in quello dei sodomiti, in due vituperosi sonetti che l'unico manoscritto attribuisce rispettivamente a Cino da Pistoia e a Bosone. È quasi superfluo aggiungere che Cino, per quanto guelfo e quindi nemico dei tre poeti ghibellini, ammirava troppo Dante per aver scritto tali cose; tanto meno può averle scritte Bosone »[11].

Una trentina di anni più tardi, subito dopo la Peste Nera che quasi in tutta Europa fece patire gli ebrei, in aggiunta alla tragedia comune, un'ondata di persecuzioni, Giovanni Boccaccio scrisse invece le più belle pagine che la letteratura medievale italiana abbia dedicato a loro. I temi non erano nuovi: la seconda novella del Decamerone riprende, non si sa bene da quale delle possibili fonti, l'aneddoto dell'ebreo che si converte dopo aver messo a confronto la corruzione di Roma e la fortuna del cristianesimo; la terza è l'ennesima versione della storia dei tre anelli, e l'ebreo, forse non a caso, porta il nome venerato di

---

[11] Tutto quanto è detto qui sopra non può essere affermato che ipoteticamente. Finché mancherà un'edizione dell'*Avventuroso Cicilano* migliore di quelle di G.E. Nott, (Firenze 1832 e Milano 1833) sarà impossibile separare il materiale antico e interessante dalle scorie impastate in quel polpettone erroneamente datato 1311. L'attribuzione dei sonetti gabellati come opera di Cino da Pistoia e *in persona* di Bosone da Gubbio, la stessa identità del Bosone poeta e la sua possibile identificazione col senatore e lo *spirto gentil* del Petrarca sono ancora problemi in sospeso. L'articolo *Bosone da Gubbio* nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, utile per la bibliografia, segue l'interpretazione di G. Mazzatinti, *Bosone da Gubbio e le sue opere*, in *Studi di filologia romanza*, I (1885), eruditissima e, nell'insieme, persuasiva, ma viziata da un'indecorosa acrimonia contro altri valenti studiosi e da partito preso contro lo stesso Bosone, né basta a equilibrarlo la onesta ma campanilistica replica di A. Alunno, *Bosone Novello de' Raffaelli poeta eugubino*, in *BDSPU*, XXVII (1924). Poeticamente ammirevole, la tirata del Carducci ha le sue limitazioni appunto in questa sua qualità. A mio parere, restano indubbie soltanto l'autenticità dello scambio di sonetti tra Immanuel e Bosone e la mendacità delle attribuzioni a Cino e *in persona* di Bosone degli altri due.

Melchisedec. Sono pagine notissime, che completano la graduale trasformazione dell'ebreo da portavoce incolore di un insegnamento morale a persona viva, che non soltanto ha qualche cosa di suo da insegnare ma anima la lezione con la sua arguta simpatia. Riassumerle sarebbe sciuparle, ma non mi sembra inutile sottolineare gli accorgimenti coi quali il Boccaccio ha messo in rilievo le due novelle filosemite, riservando loro un posto speciale nella meditata struttura del Decamerone: non proprio le prime due, perché cominciare con due elogi di ebrei sarebbe parso stravagante o provocatorio, ma subito dopo la prima nella quale un usuraio cristiano con una falsa confessione guadagna fama postuma di santo e perfino opera miracoli veri. Senza dubbio, come suggerisce l'autore, Dio guarda all'intenzione, e può esaudire preghiere rivolte per un tramite impuro ma con un animo puro. (E se Dio è così misericordioso, non vien fatto di supporre che anche un usuraio ebreo possa ottenere l'indulgenza divina pregandolo senza beneficio di battesimo ma con sincera contrizione?)[12].

Se il Boccaccio, spirito generoso come pochi, non si lasciò trascinare dalla corrente di ansietà e intolleranza che successe allo slancio ottimistico del Duecento e primo Trecento, il persistere della crisi dopo la scossa della prima pestilenza e delle catastrofi politiche, militari e religiose che la accompagnarono e seguirono, coincise con un brusco cambiamento nelle rappresentazioni letterarie dell'ebreo. Lo vediamo nei tre novellieri toscani che seguirono pedestremente l'ardita cavalcata del Decamerone: Giovanni Sercambi, Franco Sacchetti e Ser Giovanni fiorentino. Il Sercambi, lucchese, abile uomo politico e rispettabile storico, si limita prudentemente a eliminare dalle sue novelle ogni accenno a ebrei, in un'insulsa rifrittura della seconda novella del Boccaccio: un ebreo che va a Roma, si convince della verità del cristianesimo non perché resiste alla corruzione dei cristiani ma perché un'immagine parlante della Madonna risponde punto per punto a tutti i suoi dubbi sui misteri della fede. Più ostilmente il fiorentino Franco Sacchetti, « uomo discolo e grosso » (come si definisce da sé) dà libero sfogo ai suoi pregiudizi in quattro novelle. In due di esse l'ebreo truffa credule donne cristiane vendendo loro rimedi falsi e disgustosi; in altre due il cristiano avvilisce gli ebrei facendoli impiastricciare di sterco. Espressa o sottintesa, la morale di queste inverosimili e scatologiche narrazioni, popolate da fantocci più che da uomini veri, è che gli ebrei sono esseri blasfemi e inferiori da tenere a distanza — a meno che si tratti di una appetitosa « bella giovane judea », che si sporca in altro modo gettandosi nelle braccia dell'aggressore cristiano. L'antagonismo religioso si tinge di razzismo, ma non si è ancora macchiato di sangue[13].

---

[12] *Decamerone,* 1, 2 e 3. Per entrambe le novelle si potrebbe teoricamente risalire a Etienne de Bourbon, ma per la seconda è cronologicamente più vicino l'*Avventuroso Ciciliano* (scritto a quanto pare non prima del 1340), e della terza si trovano tutti gli elementi essenziali nel *Novellino.* Poco importa risalire allo spunto iniziale, che probabilmente ci sfugge: è il Boccaccio che ha trasformato in oro l'argento del *Novellino* e il rame di Bosone o pseudo-Bosone.

[13] Sercambi, XLI, Sacchetti, XXIV, CXC, CCXVIII, CCXIX. Vero è che nella novella

Al sangue si arriva col notaio Ser Giovanni fiorentino, che ha la triste fama di aver trasmesso a Shakespeare (per tramite di un rifacimento inglese del 1566) il canovaccio del suo contaminato capolavoro, il *Mercante di Venezia*. Contaminato, perché l'onestà storica non consente di espungere per meriti letterari dalla lista delle opere incitanti all'odio il dramma che appunto per la sua potenza ha sostituito Shylock a Melchisedec come paradigma dell'ehreo. Né basta, a raddolcirlo, che la grande arte dell'autore abbia infuso nell'implacahile prestatore una dolorosa umanità che gli mancava nel grezzo componimento di Ser Giovanni fiorentino, o che ai suoi occhi, come già a quelli di Franco Sacchetti, piaccia una bella giovane giudea, Jessica. Dalla libhra di carne all'omicidio rituale il passo è breve e, nell'immaginazione popolare, facilmente varcato. Quanto a ser Giovanni e al suo *Pecorone*, non hanno la circostanza attenuante del talento artistico, e nemmeno quello dell'originalità. In un manoscritto del *Decamerone*, Maria Simonelli ha trovato una centounesima novella, inserita nel testo da un contraffattore ahhastanza abile che ha voluto far passare sotto il mantello del Boccaccio la leggenda della libbra di carne, con particolari diversi ma press'a poco la stessa trama che nel *Pecorone* [14].

Sta di fatto, però, che la sinistra leggenda non è originata in Italia ma in Francia due secoli prima, press'a poco al medesimo tempo che quella benevola dei tre anelli, e proviene da una tradizione più che millenaria. Ma mentre la favola dei tre anelli si è raffinata con l'andar del tempo, da Etienne de Bourbon che chiama opere di figlie hastarde i due anelli non originali di Boccaccio che li fa approvare tutti da un savio arbitro ebreo, la favola della libhra di carne è il prodotto degenerato di un apologo inizialmente concepito in tutt'altro modo. Nasce quasi certamente nel folklore ehraico tardo antico ad esaltazione di Rahbi Akiba e del suo Dio. Nell'alto medioevo si trasferisce in terra bizantina a promozione del culto delle immagini che persuade un virtuoso prestatore ebreo a convertirsi spontaneamente, si diffonde tra gli slavi in questa forma, e viene tradotta fedelmente in latino nel secolo XI per commissione del mercante amalfitano Pantaleone. Soltanto nel secolo successivo, in una serie incalzante di nuove versioni che dalla Francia si propagano in altri paesi occidentali, il virtuoso prestatore ebreo diventa un lurido usuraio che nega di esser stato rimborsato, o che vuol ridurre in schiavitù un debitore ritardatario, o infine che esige la libbra di carne; poi si converte, non più per fede ma per paura. Il

---

CXXV il Sacchetti fa dare una lezione di carità cristiana a Carlomagno da « uno Spagnuolo, o Judeo, o al tutto Pagano », ma è un'eccezione che non infirma la regola. Senza insistere su particolari schifosi o superstiziosi delle sue novelle antiebraiche, notiamo anche che il Sacchetti era iscritto all'Arte del Cambio, e quindi prestatore a interesse in concorrenza con gli ebrei; il che non gli impedisce di profondersi in giaculatorie contro l'usura.

[14] Giovanni fiorentino (ma non è certo che fosse proprio di Firenze), IV, 1; M.S. SIMONELLI, *La novella anonima del Medioevo-Laurenziano* 42, 4, in *Cultura neolatina*, XVIII (1948), che giustamente vede nel *Romans de Dolopathos* la fonte comune delle due novelle, che se ne servono in diversa maniera. Come intermediario inglese tra il *Pecorone* e il *Mercante di Venezia* si cita il *Palace of Pleasure* di William Painter.

tortuoso itinerario è stato ricostruito in un eruditissimo saggio di Nelson e Starr, e non conviene ripercorrerlo in una scorribanda limitata alla letteratura italiana. Basta paragonare la trama del *Mercante di Venezia*, di cui gli elementi essenziali si trovano già nel *Romans de Dolopathos* del primo Duecento, con una delle primitive versioni ebraiche. Rabbi Akiba, dovendo partire per mare, prende una somma a prestito da una matrona romana, che non chiede pegni né contratti, bastandole Dio come fideiussore (cioè, presta sulla parola). Una malattia impedisce al rabbino di compiere il viaggio e rimborsare puntualmente la somma. La matrona si rivolge a Dio, che le spedisce alla porta di casa un cofano pieno di oggetti di valore, gettato in mare dalla figlia dell'imperatore in un attimo di smarrimento. Commossa, la matrona regala a Akiba il contenuto del cofano, e aggiunge un dono di suo [15].

Forse perché troppo assurda, la leggenda della libbra di carne non si afferma nel folklore letterario italiano, ma la sua comparsa, pochi anni dopo la morte del Boccaccio e all'inizio di una lunga depressione economica accompagnata da malessere religioso, è un indizio che molti cristiani non desiderano più un ravvicinamento con la minoranza ebraica e cercano invece giustificazioni per l'odio. La più pronta, accettabile anche da persone bene intenzionate e non applicabile esclusivamente a ebrei è la lotta contro l'usura; è vero che gli ebrei, soli autorizzati a esercitarla senza eufemismi che la camuffino, sono astretti ad un tasso calmierato da convenzioni con i governi locali, ma qualunque tasso era troppo alto per debitori veramente bisognosi e troppo basso per i prestatori cristiani in concorrenza con loro. Comunque, l'aggravarsi della miseria e l'infierire dei predicatori suggeriscono pretesti e calunnie sempre più gravi.

A Erice, un tempo così pacifica, nel 1392 un gruppo di attivisti pretende che gli ebrei si convertano immediatamente al cristianesimo e uccidano chi resiste; altre violenze si produrranno nel 1474. L'anno seguente — c'è bisogno di ricordarlo? — Bernardino da Feltre provocherà a Trento il caso più famoso di omicidio rituale, con un lungo seguito di massacri ed espulsioni; un episodio analogo si era già prodotto a Messina nell'anno di peste 1347. E tra il 1456 e il 1459, nella civilissima Urbino, il civilissimo Paolo Uccello dipinse mirabilmente, forse per primo in Italia, la profanazione dell'ostia per mano di ebrei [16].

---

[15] B. Nelson e J. Starr, *The legend*. cit.; alle loro abbondanti informazioni bibliografiche conviene ora aggiungere, per la parte bizantina, E. Kitzinger, *The Cult of the Images in the Age Before Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers*, VIII (1954).

[16] Per l'attività tutt'altro che limpida di Bernardino da Feltre vedi ora l'acuto studio di R. Segre, *Bernardino da Feltre, i Monti di pietà e i banchi ebraici*, in *RSI*, XC (1978). Ho cercato invano studi d'insieme sulle ripercussioni della crisi nel campo dell'iconografia antiebraica. Il caso più noto è quello del banchiere Norsa, condannato a pagare le spese per un quadro del Mantegna a celebrazione della « vittoria » del marchese di Mantova a Fornovo. Come ho tentato di dimostrare in *The Three Ages of the Italian Renaissance* (Charlottesville 1970), l'ostilità popolare (forse non del tutto spontanea) si sfogò in un quadro di autore ignoto dove il banchiere è caricaturato con la sua famiglia, mentre nel quadro del Mantegna è quasi idealizzato nella veste di Longino.

È ben vero che nel medesimo periodo il crescente interesse di molti intellettuali italiani per la letteratura religiosa e scientifica in ebraico promosse nuovi contatti a scopo di studio, particolarmente intensi nel caso famoso di Giovanni Pico della Mirandola; ma, come osserva Attilio Milano, non è detto che la cooperazione dai cervelli si trasmetta ai cuori. Della conoscenza della lingua ebraica Giannozzo Manetti si servì per polemizzare contro gli ebrei. D'altronde la tensione degli spiriti rendeva ormai pericoloso manifestare un'aperta simpatia per gli infedeli e le loro idee; Pico rischiò la condanna per eresia, e nessuno, che io sappia, rimise in onore la leggenda dei tre anelli. Non dai giardini incantati del Rinascimento, ma dai prati delle carnevalate fiorentine sbocciarono quelli che mi sembrano i fiori più spontanei della tolleranza italiana prima della Controriforma. Si tratta appunto di due canti carnascialeschi di Battista dell'Ottonaio, araldo della Signoria (1427-1527) e autore di commedie popolari. È sempre pericoloso prendere alla lettera componimenti di questo genere, pieni di doppisensi e allusioni talvolta indecifrabili da un lettore moderno; ma l'*Araldo* era un serio savonaroliano, e certi versi alla buona hanno una sincerità e un'immediatezza fors'anche superiore a quella di un personaggio artistico e quasi simbolico come il Melchisedec del Boccaccio. Ecco i passaggi più notevoli del *Canto de' Giudei*:

La città bella e conforme natura
ch'oggi è fra voi e noi
ci ha mossi a star con voi
tre dì, come la legge ci sicura...

Ma più per visitare
gli amici già perduti
siam oggi qui venuti,
benché stiam con sospetto e paura.

Già mille volte da noi accettaste
denar col pegno in mano,
ma poiché l'arte me' di noi imparaste,
pover venuti siamo.
Ma parci un caso strano
che chi presta col pegno
non porti il nostro segno,
e stia quanto vuol dentro a queste mura.
Noi sappiam ben che non sol per guadagno
con sicurtà prestate,
ma per aitar un povero compagno,
il che molto ben fate.
Ma se voi guadagnate,
è giusta cosa e onesta:
che non fa mal chi presta,
ma chi accetta fa mal dell'usura...

Col pegno è l'uom sicuro e non bisogna
senzal, trabalzi e carte
per ricoprir, e non aver vergogna
di far ben la tua arte.
Stiensi dunque da parte
tanti cambi e contratti;
fate ben chiari i patti,
ché tutte poi nel fin son pretta usura.

Ancora più affettuoso, ma anche un po' triste, è il *Canto de' Giudei battezzati*, che apre le braccia a quanti, venuti con un permesso di tre giorni, hanno accettato *la più sicura fede*, e conclude con le parole:

Quant'è felice in terra un che sia nato
di buon cristiano e massime in Fiorenza!
Benché non basta l'esser battezzato
senz'aver carità e pazienza.
Però con riverenza
v'addomandiam mercé se voi potete,
ché in terra e in ciel n'arete
premio da Quel che ogni ben possiede [17].

Ultima ma non infima, va ricordata una novella di Matteo Bandello, redatta in piena Controriforma, ma con riferimento a un episodio che può benissimo essere accaduto poco dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492. Si tratta di un frate francescano spagnolo che si è messo in testa di farli cacciare anche dal regno di Napoli, e dopo aver tentato invano di aizzare il popolo e di convincere re Fernando ricorre a un falso macchinoso: iscrivere su una lastra un immaginario messaggio di San Cataldo contro gli ebrei, sotterrarlo, e farlo trovare a un prete che lo porterà al sovrano. Ma il « savio Re », che nella novella come nella realtà storica sa quello che vuole e non si lascia ingannare né intimidire, ben conoscendo che « la Chiesa tollera che nei luoghi de' Cristiani possano i Giudei abitare » (e, si può aggiungere, non volendo privarsi di galline che gli fanno uova d'oro), non cade nella trappola. Per nulla scoraggiato, il frate (che per molti versi somiglia a Bernardino da Feltre) moltiplica le prediche e le profezie, tuona contro il sovrano, ma finisce con l'essere denunciato al papa, smascherato e condannato con due suoi complici al carcere a vita per questa e altre imposture. Il Bandello asserisce di aver appreso i fatti dal Pontano. Domenicano e antispagnolo, non può aver udito le malefatte di un

[17] L'edizione più accessibile dei due canti è quella di M. Bontempelli in *Canti carnascialeshi* (Classici Italiani, raccolta Martini), pp. 263-265. L'« Araldo » (come fu soprannominato per la sua professione) scrisse anche commedie popolari, sulle quali vedi l'articolo di Benedetto Croce, *Poeti e scrittori del primo e tardo Rinascimento*, Firenze 1951, I.

francescano spagnolo senza un certo piacere, ma ha gran cura di distinguere la colpa di un religioso dai meriti del suo ordine. Senza essere un capolavoro, la novella è limpida e tutti i personaggi sono descritti con verosimiglianza e (salvo l'indegno frate) con simpatia. Degli ebrei, ai suoi tempi, sarebbe stato temerario dir bene; ma il Bandello evita di dirne male, e questo immette nell'atmosfera arroventata della Controriforma un'ultima e salutare boccata d'aria pura [18].

[18] BANDELLO, XXXII. Non mancano espressioni di simpatia umana per gli ebrei cacciati dalla Spagna, in scrittori come il Giustiniani e il Senarega a Genova, ma in questo campo siamo al difuori della letteratura lirica e narrativa, e al di là del medio evo.

DAVID CASSUTO

IL VANO ARCHITETTONICO DELLA SINAGOGA BAROCCA IN ITALIA

Le sinagoghe, a differenza delle chiese e delle moschee, non hanno una storia continua, un'evidenza archeologica e storica ininterrotta. Le troviamo raggruppate come nuvole sparse nel cielo della storia: prima le antiche sinagoghe di Palestina e del Vicino Oriente, poi quelle medievali sul Reno, altre tardomedioevali in Spagna, quelle barocche in Italia, altre in Germania e nei Paesi Bassi. Altri gruppi di sinagoghe sono formati da quelle dell'Africa del nord, oppure dell'Asia centrale, quest'ultime non sempre databili.

Da questo modesto elenco si può facilmente comprendere la difficoltà in cui si imbatte lo studioso che voglia tracciare una linea di sviluppo attraverso i secoli da cui dedurre le ragioni storiche di una possibile evoluzione e di uno sviluppo dell'istituzione non soltanto tecnico e stilistico, ma anche ideologico.

Nella chiesa possiamo trovare un susseguirsi di stili che si manifestano sia all'esterno che all'interno dell'edificio, stili che derivano uno dall'altro, sia sviluppando ed evolvendo l'antico, sia contrastandolo e sganciandosi da esso, per crearne uno nuovo che gli si opponga, e il fatto ci dà il modo di seguire l'evoluzione del vano consacrato del Cristianesimo.

La basilica cristiana si tramuta in quella romanica da una parte, e in quella bizantina dall'altra; poi si passerà al gotico, ed anche la grande rivoluzione del Rinascimento non cambierà il concetto basilare. E se il Brunelleschi nell'originale versione della sua Chiesa di Santo Spirito [1] a Firenze si rivolta contro il misticismo medioevale cristiano sostituendo al sentimento religioso lo spiritualismo laico, mettendosi così in contrasto con l'accentuazione e l'attrazione

[1] Nel 1980 Bruno Zevi ha tenuto a Tel-Aviv una conferenza sul tema: « The Struggle between Creativity and the Academy in Italian Architecture - Brunelleschi's Heresy, Palladio's Mannerism and Bernini's Theatricality » (vd. p. 4 del dattiloscritto distribuito agli ascoltatori). In questa conferenza il noto critico offre una interpretazione originale dell'opera dei tre artisti. Trattandone le immagini, non come storico dell'arte, ma piuttosto come storico dell'architettura, Zevi vede nelle loro opere non dei capolavori statici, ma delle strutture più o meno dinamiche, e cerca di svolgere una teoria che mette in rilievo l'evoluzione di questi artisti rispetto ai loro predecessori. Questa conferenza e questo aspetto dell'Artista intendo tener presenti nella mia relazione.

dell'asse longitudinale e con l'abside consacrata, purtuttavia la basilica sopravviverà a questi cambiamenti.

Lo sviluppo manierista e barocco non cambia la continuità della forma basilare; così ad esempio la Chiesa del Gesù del Vignola a Roma[2] mantiene lo stesso schema di base.

Nelle sinagoghe è quasi impossibile trovare un denominatore comune: ogni gruppo di ebrei, ogni periodo, ogni diaspora, crea il suo tipo, o vari tipi, la cui somiglianza reciproca è appena percettibile, e a volte è perfino inesistente.

Sarà quindi importante stabilire se, nonostante tutto, sia possibile trovare dei criteri comuni che ci permettano di comprendere l'unità del concetto di Sinagoga, aiutandoci a fissare le epoche storiche in cui queste furono costruite.

Le cause di questa carenza di continuità lineare sono diverse. Dal momento che comincia il processo della diaspora, il gruppo ebraico, trapiantato in altre terre, deve costituirsi nuove forme di vita, deve ricrearsi i nuovi elementi destinati a costituire un insieme di norme e di istituzioni socio-culturali e cultuali.

Passano secoli fino a che la società ebraica esiliata nella diaspora riacquisti una sua forma stabile; perciò fino al terzo secolo del nostro millennio non troviamo alcun residuo di sinagoga in Italia (se ovviamente non si prendano in considerazione i ruderi tramandati dal mondo antico). Forse lungo questo periodo non esistettero comunità come le concepiamo oggi e forse le comunità erano tanto piccole che potevano limitarsi a svolgere le loro funzioni liturgiche in una stanza di una casa d'abitazione che serviva da scuola e da piccolo oratorio. In altri paesi, specialmente nell'Europa del Nord, le sinagoghe erano di legno; erano perciò i primi edifici destinati a soffrire in ogni occasione angherie, devastazioni, incendi, e così via[3].

È perciò quasi impossibile formulare una tesi evolutiva sullo sviluppo architettonico delle sinagoghe. D'altra parte, però, potremo forse stabilire alcuni criteri di base che si ripetono durante il corso della storia ebraica, e che possono avere avuto la loro influenza sull'architettura delle sinagoghe. Fatto interessante che vorrò accentuare è che le sinagoghe di cui noi parleremo, quelle dei ghetti, ci appaiono come una creazione improvvisa; non abbiamo nessuna testimonianza delle sinagoghe che le precedettero e nemmeno dei loro arredi, che sembra siano svaniti nel corso dei secoli.

---

[2] N. PEVSNER, *An Outline of European Architecture,* London 1957, pp. 171-172. Il cambiamento che si effettua nell'architettura rinascimentale e manierista, essenzialmente nell'interpretazione dei prospetti e dei volumi interni e esterni dell'edificio e nel linguaggio classico, usato dagli architetti. Ma i vari elementi che caratterizzano la chiesa si mantengono e sopravvivono al mutamento stilistico.

[3] D. CASSUTO, *Costruzioni rituali ebraiche nell'alto medioevo,* in *Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVI: Gli Ebrei nell'Alto Medioevo, Spoleto* 1978, II, Spoleto 1980, pp. 1017-1057, 50 tavole; vd. osservazione di B. Blumenkranz a p. 1063.

I. *Strutture ed elementi architettonici dell'antichità ebraica che possono avere influito sull'architettura sinagogale dell'età barocca*

Cercherò di esaminare gli elementi che caratterizzano tutte le sinagoghe nei vari periodi, anche se questi elementi non mantengono sempre il medesimo significato.

L'Italia nel Medioevo e agli inizi dell'età moderna è sempre stata un paese di passaggio e di commercio internazionale; gli ebrei che la abitarono, avendo una lingua comune fra di loro, costituirono un fattore fondamentale in questi commerci, che fecero di questo paese un centro di scambio d'informazioni e d'influenze formali e culturali. Ciò può condurci alla conclusione che in certi elementi delle sinagoghe italiane sia possibile rintracciare echi di elementi esistenti nelle sinagoghe di altre diaspore, oltre a richiami ad antiche usanze.

Gli elementi che si ripetono in tutte le sinagoghe, anche antecedenti alle nostre, si possono identificare abbastanza facilmente:

1. l'*aròn*, l'arca santa, che alcuni chiamano altare per la sua corrispondenza esteriore con l'altare delle chiese, è praticamente un semplice armadio che contiene i rotoli della legge (*Toràh*). Nell'antichità *Aròn* era il nome dell'arca che nel Tabernacolo e nel primo Santuario di Gerusalemme conteneva le due Tavole del Decalogo. L'*aròn* di solito non esisteva nella sinagoga antica; un tempo ogni uomo ebreo aveva il suo rotolo — la sua *Toràh* — scritto da lui stesso, o per lui, oggetto assai prezioso — ed è molto probabile che ognuno tenesse con sé la sua *Toràh*. Ma già nelle sinagoghe palestinesi più tarde troviamo un *aròn* fisso, inserito in una nicchia posta nella direzione verso cui doveva esser rivolta la preghiera.

Lungo tutta la storia ebraica, fino alla metà del diciannovesimo secolo, l'*aròn* non sarà niente di più che un armadio. Spesso, ai due lati dell'*aròn* troviamo due seggi, che secondo un'opinione oggi comune sembra fossero riservati ai cosiddetti *sposi*: colui che, all'inizio dell'anno ebraico, termina la lettura settimanale della *Toràh*, leggendo l'ultimo passo del Deuteronomio, e chi, subito dopo, la ricomincia, leggendo il primo passo della Genesi.

È poco probabile che due seggi di tale importanza architettonica venissero usati soltanto una volta l'anno. Il Vangelo parla dei dottori che leggevano la Bibbia dalla *Cattedra di Mosè*[4]; una *cattedra* (seggio) di questo genere è stata trovata nella sinagoga di Korazin, in Galilea (III secolo dell'E.V.). Evidentemente da questa cattedra si usava predicare o leggere la Bibbia.

A Sardis, in una sinagoga posteriore di 300 anni, troviamo due piccole edicole a forma di cattedra, inserite dalle due parti della porta centrale, che si apre in direzione di Gerusalemme. Forse questi due seggi fungevano da *troni* per i due funzionari più importanti della comunità: il capo del culto e il capo dell'organizzazione comunitaria (oggi si chiamerebbero il *rabbino* e il *presidente del consiglio* della comunità).

---

[4] MATTEO, 23,2.

Questo particolare è assente nelle miniature che rappresentano le sinagoghe italiane aškenazite e spagnole; ma la cattedra così come si sviluppò in Palestina e nel mondo antico, troverà un riscontro poi solamente in Italia. L'*aròn* con i due seggi laterali costituisce un elemento unitario in alcune sinagoghe italiane ed avrà grande importanza stilistica [fig. 1] (questa forma di trittico ricorda d'altronde anche gli altari di alcune chiese barocche. [Fig. 2]).

2. L'altro elemento di primaria importanza è la *bimàh* (chiamata *tevàh* dai sefarditi), il pulpito su cui si legge la *Toràh*. La *tevàh* ha anche altre funzioni: a volte, nel retro delle antiche *bimòt*, oltre alla tavola dove veniva poggiato il rotolo della *Toràh* aperto, troviamo una panca.

Nella sinagoga medievale di Ben Ezrà, in Egitto, sulla *tevàh* sono poste più panche, che in certe funzioni venivano adoperate per la preghiera dagli anziani, specialmente nel giorno di *Kippùr*.

Nella sinagoga di Sardi che abbiamo ricordato, o in quella di Beit Še'arìm in Palestina, o anche in quella di Ostia antica, troviamo una specie di *presbiterio* nel retro della sinagoga; a Sardi davanti al *presbiterio* semicircolare troviamo un tavolo in pietra [fig. 3]; il *Talmùd* ci racconta[5] delle settanta cattedre d'oro destinate agli anziani, nel grande *Diplostòn* di Alessandria.

Questo pulpito-presbiterio era probabilmente un fulcro di interesse, un punto di riferimento centrale che serviva da piccolo tribunale durante le discussioni pubbliche o le cause giudiziarie. Al momento della preghiera il pubblico s'indirizzava altrove, volgendo lo sguardo verso l'*aròn* che indicava la direzione di Gerusalemme.

Mi soffermerò su questi aspetti delle sinagoghe antiche e medievali; forse li ritroveremo nelle sinagoghe barocche, ed avranno allora il valore di un richiamo ad antiche usanze; usanze tanto ovvie nell'antichità che la loro ragione non ci è stata tramandata.

3. *I sedili.* Il sedile della sinagoga deriva dalla forma e dalla funzione di quest'ultima; la panca sinagogale è costituita da un seggio per ciascuno dei singoli componenti della comunità. Ogni sedile ha davanti a sé una cassetta che contiene le Sacre Scritture e i libri di orazione appartenenti al singolo.

L'ordine e l'impostazione dei sedili dipende dal tipo di vano, entro cui verranno sistemati; comunque questi accompagnano le pareti in una o più file, e non sono schierati di fronte all'altare, come si usava fare nelle chiese.

---

[5] *Talmùd Babilonese,* Trattato *Succàh* 51 b; non è chiaro se questo *diplostòn* fosse una sinagoga del tipo di quelle che si svilupparono nei secoli seguenti in oriente; secondo il *Talmùd* era un luogo in cui si radunava e si leggeva, fra l'altro, la *Toràh*. In un'altra descrizione, lo *Yalqùt Šim'onì* sul libro dei *Salmi*, (paragrafo 848) parla del *diplostòn* di Tiberiade; se ne potrebbe dedurre che il *diplostòn* fosse un'aula o un peristilio da cui si poteva udire quello che accadeva nella sinagoga adiacente (ringrazio il Dr. M.E. Artom che mi ha fornito l'indicazione di questo passo). Nel *diplostòn* di Alessandria v'erano le cattedre per i settanta anziani — numero che si richiama a quello dei componenti del sinedrio — il numero *istituzionale* della classe dirigente ebraica.

I sedili riempivano gran parte del vano; a differenza della chiesa, dove i sedili occupano una minima parte della superficie, nella sinagoga l'ampio spazio destinato ai sedili testimonia il fatto che il pubblico prende parte attiva alla funzione, non limitandosi a fungere da spettatore.

Nel tipo di sinagoga in cui sono presenti due chiari fulcri d'interesse (*aròn* e *bimàh*) l'ubicazione delle panche facilita la possibilità di volger lo sguardo tanto all'uno che all'altro.

4. *Il matroneo.* Il matroneo, di solito, è situato al secondo piano, nel retro o ai due lati della sinagoga; in alcuni casi, sempre al secondo piano, circonda il tempio tutto intorno.

Non è certo che il matroneo sia sempre esistito; mancherà, ad esempio, nelle sinagoghe renane. In certi intagli tardo-medievali fa parte dell'entrata al tempio (fig. 4).

Nelle prime sinagoghe rinascimentali e barocche, a Roma e a Venezia, il matroneo, quando esisteva, era ricavato da un secondo piano, dove venivano svolte altre funzioni di carattere comunitario.

Ora, dopo aver conosciuto gli elementi essenziali che costituiscono l'interno della sinagoga, cerchiamo di comprendere qual'è il significato del barocco negli edifici rituali dell'epoca. Potremo infine analizzare in qual modo il barocco si rispecchia nell'ambiente sinagogale.

La chiusura nei ghetti ha inizio col secondo decennio del XVI secolo; le sinagoghe vengono erette e completate un poco più tardi, verso la metà del secolo. Finché gli ebrei ebbero tempo di organizzarsi nel loro nuovo *status* — nei ghetti — non ebbero la possibilità di arredare le sinagoghe; fatto si è che la quasi totalità degli arredi è databile dal XVII al XIX secolo.

Non abbiamo alcuna testimonianza dell'ornamento che precede il XVI secolo: quindi, ciò che è davanti ai nostri occhi entrando in una sinagoga ci introduce proprio nel bel mezzo dell'era barocca [6].

Qual'è la reazione ebraica alle principali caratteristiche del barocco?

II. *Il barocco.*

Nelle arti plastiche e figurative dell'età barocca si è voluto vedere — tra l'altro — la risposta di Roma e della Controriforma alle nuove ideologie che diedero inizio al mondo moderno. L'arte barocca cerca di creare l'illusione dell'infinito [7]. Illusione nelle strutture, nelle sculture, nelle pitture, nei cieli

---

[6] D. Cassuto, *Ricerche sulle cinque sinagoghe* (*Scuole*) *di Venezia,* Gerusalemme 1978, p. 16 e p. 37. Le sinagoghe veneziane, istituite nel primo terzo del XVI secolo, furono poi ristrutturate e arredate a partire dalla metà del secolo XVII fino alla metà del XVIII; quello che vediamo oggi è dunque soprattutto barocco.

[7] H. Wölfflin, *Rinascimento e Barocco,* Monaco 1888. Wölfflin fu il primo storico dell'arte ad attribuire al barocco l'interesse per il concetto di *infinito*; mentre la conquista dell'infinito nella scienza del Sei-Settecento è una conquista effettiva, l'*infinito* nell'arte, anche secondo il Wölfflin, è un'apparenza, un'*illusione dell'infinito,* quindi l'inverso del-

aperti che si sviluppano (figurativamente) nei soffitti delle chiese. Creando artificiosamente la configurazione del cielo, si tende a concretizzare — per lo spettatore — una sensazione fittizia dell'infinito. Il Bernini, il più noto artista-architetto del barocco, riesce a fare della chiesa la *vera casa* del Signore, nel senso concreto del termine: nelle sue opere, oltre alla poesia sensuale dell'estasi mistica, troveremo realizzato fino all'ultimo particolare il concetto *d'infinito* [fig. 5]. E questo infinito, o meglio, *questa illusione di una realtà d'infinito* si rispecchia in tutta l'architettura religiosa cattolica dell'epoca e, in quanto tale, diverrà un'architettura ingannevole e illusoria.

Il barocco, che, con suprema conoscenza della scena, crea lo scenario architettonico — il teatro nel teatro, la prospettiva nella prospettiva — domina e indirizza la luce come sul palcoscenico, e riesce, a differenza dell'arte medioevale, a creare nello spettatore non il timore della divinità astratta, bensì a *mostrarci* la divinità nei cieli, personificata, tangibile, respirante.

Sarà dunque opportuno capire come reagisce l'ebraismo alle concezioni di quest'epoca travagliata e tormentata. Non mi soffermerò sulla reazione scientifica, filosofica e religiosa degli ebrei al barocco e ai suoi concetti; mi limiterò a studiare le sinagoghe e i loro vani, e tenterò di comprendere il barocco ebraico.

In un trattato del Seicento l'arte barocca fu classificata dal marchese Giustiniani [8] in 12 *gradi* secondo una gerarchia dei generi figurativi. Nella categoria più alta il Giustiniani inserisce le figure di soggetto storico e religioso, nella più bassa la pittura popolaresca e le nature morte, che vengono a ornare palazzi e ville. Sia detto per inciso che i pittori non accettano questa classificazione; il Caravaggio si ribella contro questa gerarchia dichiarando che: « Tanta manifattura mi era fare un quadro buono di fiori come di figure » [9].

III. *La sinagoga nel periodo barocco*

Per ovvie ragioni nella sinagoga non troveremo né figure né panorami; [10] troveremo però nature morte, ossia la categoria più bassa dell'arte figurativa — secondo l'elenco del Giustiniani. Queste nature morte sono intagliate in legno — anch'essa un'arte minore.

Se le caratteristiche del barocco possono essere condensate nell'illusione prospettica e scenica (ad es. la raffigurazione verista dei santi, dei cieli, della divinità), nel tentativo di concretizzare l'infinito, nell'imponenza strutturale degli edifici, volta a minimizzare l'uomo, nel *finto miracolo* che nasce dall'aspetto

---

l'infinito scientifico. In altri termini, l'infinito artistico voleva adeguarsi e affiancarsi a quello scientifico, ma invece di ricercare la verità, ne creava una sembianza, un'illusione da potersi accettare senza bisogno di essere dimostrata (vedi anche M. Barasch, nella prefazione al libro di H. Wölfflin, *Kunstgeschichte Grundbegriffe* [in ebraico] p. 25.

[8] D. Formaggio, *Il Barocco in Italia*, Verona 1960, p. 28 e p. 29.

[9] Id., *cit.*, l.c..

[10] A. Milano, *Storia degli ebrei d'Italia*, Torino 1963, p. 448.

illusivo della struttura e dalla concretezza particolareggiata dei vani, è evidente che sono tutti aspetti che non potevano essere accettati dalle comunità ebraiche.

I vani piccoli, squadrati, semplici, della maggior parte delle sinagoghe, mal si adattano all'opulenza barocca; l'interno della sinagoga sembra esprimere un istinto esistenzialista, che detta la sobrietà ed evita l'appariscenza [11].

La sinagoga non è uno scenario religioso, è la casa dell'uomo. Essa funge anche da scuola, da luogo di raduno e di assemblea, è un centro sociale di studio, di riunione e di culto. Quindi dovrà essere bene illuminata, mentre il gioco di luci, tipico della chiesa barocca, che è adatto a vani ombrosi, dovrà per necessità essere respinto: le sinagoghe dell'epoca si caratterizzano per i loro vani luminosi. E non soltanto il barocco della chiesa cattolica, ma anche il vano austero e cupo della chiesa protestante dell'epoca, pur senza figure, non si adatterà alla sinagoga, perché la sinagoga, essendo la casa dell'uomo, deve essere amata, non temuta.

L'illusionismo che si sviluppa nel vano delle chiese vuole creare una atmosfera celeste che circondi l'individuo, atmosfera e mediazione non richiesti dall'ebraismo; il vano non deve fungere da catalizzatore fra l'uomo e Dio.

E ancora: disegni, affreschi e colori distraggono chi deve concentrarsi non nell'ascolto di una predica orale, ma nella lettura di un libro e nello studio. Sarà così spiegata sufficientemente la contrarietà ebraica all'aspetto figurativo ed illusorio del barocco.

L'ornamento ed il dettaglio stilistico orneranno e decoreranno il vano, ma senza turbare, senza attrarre l'attenzione. Soltanto questo del barocco, senza figure, senza immagini, verrà assimilato nella sinagoga, soltanto la più bassa categoria — le nature morte intagliate nel legno dell'arredo e un'enorme quantità di decorazione epigrafica.

Una gran ricchezza di testimonianze *in situ* e di documentazione scritta può illustrare questa tendenza nel periodo in questione in Italia. Dopo la fondazione dei primi ghetti, quelli di Venezia e di Roma (1516 e 1555) [12], lo *status* dell'ebreo è ormai definito. Gli editti governativi e papali chiariscono la sua posizione, che prima o dopo, verrà parificata in quasi tutta Italia.

La sinagoga non è solo un centro culturale, ma anche un lembo di patria, un centro istituzionale e l'espressione dell'autogoverno ebraico; come tale la sinagoga vede, in seno al gruppo sociale, maggiormente riconosciuta la sua posizione centrale nell'organizzazione della comunità.

Del periodo che precede i ghetti restano alcune sinagoghe, specialmente in Sicilia, in Puglia e in tutto il meridione [fig. 6], tutte quante convertite in chiese. Il loro studio sistematico non è ancora cominciato, e dai casi sporadici da noi conosciuti sarà difficile arrivare a conclusioni certe. È indubbio, come già constatato, che le sinagoghe medievali hanno lasciato la loro impronta nella

---

[11] F. Gregorovius, *The Ghetto and the Jews of Rome*, New York 1948 (trad. dall'originale tedesco del 1853), p. 98.

[12] A. Milano, *Storia*, cit., p. 247; D. Cassuto, *Ricerche*, cit., p. 11.

sinagoga rinascimentale e in quella barocca, non foss'altro per l'ovvia continuità storica, ma i reperti archeologici sono ancora piuttosto scarsi e non permettono conclusioni sicure.

Fonti principali d'informazione saranno quindi le sinagoghe esistenti, o comunque conosciute:

a) le sinagoghe dell'Italia centrale;
b) le sinagoghe del versante adriatico dell'Italia del Nord;
c) le sinagoghe del versante tirrenico e quelle del nord Italia.

Dei primi due gruppi, in cui andranno comprese la maggior parte delle sinagoghe barocche, fanno parte anche le sinagoghe delle Marche e quelle di Venezia (in maggior numero); sono caratterizzate da una pianta bifocale, presentando due fulcri d'interesse: la *bimàh* (il pulpito) e l'*aròn* (parallelo all'altare nella chiesa). Il pubblico è seduto ai due lati dell'asse *bimàh-aròn*: i due fulcri sono statici, mentre l'attività liturgica che si svolge dall'uno all'altro fa da *trait d'union* e dimostra la dinamicità del pubblico. È un vano (oggi si direbbe) *democratico*, in cui il pubblico ha la sua importanza e la sua autonomia di decisione. Queste sinagoghe sembrano continuare la tradizione liturgica della sinagoga del mondo antico, quando il popolo ebraico aveva ancora la sua sovranità nazionale. Il vano aveva diverse funzioni, serviva alla preghiera pubblica, allo studio, come luogo di assemblea e di pubblica adunanza. L'attività che si svolge nella sinagoga s'identifica dunque col centro cultuale, culturale e direttivo della comunità.

La sinagoga a pianta bifocale o quella da essa derivata, si trova in Italia, in Turchia e nell'Africa del Nord. La disposizione dei sedili a mo' di *buleuterio* è frequente in Italia; con l'aggiunta di una specie di *presbiterio* è comune in Turchia e in Egitto [13]. Questi aspetti rimandano alle prime basiliche cristiane in Palestina; li ricordammo a proposito delle sinagoghe antiche dell'era talmudica sempre in Palestina [14], in Egitto ed in Asia Minore.

Anche nel versante occidentale dell'Italia peninsulare si presentano talora certi aspetti che derivano direttamente da questa antica origine, filtrati a volte attraverso la mediazione del mondo ebraico spagnolo e nord-africano.

Il terzo tipo è quello delle sinagoghe a pianta centrale, che si sviluppa specialmente in Piemonte. La pianta centrale accentua l'importanza della *tevàh* (*bimàh*) come elemento di prim'ordine, che assume un rilievo funzionale rispetto all'*aròn*. Quest'ultimo avrà ora un'importanza secondaria. Più che la preghiera in pubblico il vano della sinagoga a pianta centrale accentua lo studio personale da un lato, e la *retorica del Maestro* dall'altro. A differenza della sinagoga a vano bifocale questa è meno *democratica*, meno liturgica, si fonda sulla personalità del dirigente del culto e di chi è preposto allo studio — sarà un vano che accentua la superiorità del singolo rispetto al pubblico; non è un'aula per assemblea, bensì

---

[13] Vedi J. WILKINSON, *Il culto cristiano nell'epoca bizantina, Qadmoniot, Quarterly for the Antiquities of Eretz Israel and Bible Lands*, IX, 1 (33), 1976, pp. 3-5 (in ebraico).

[14] D. CASSUTO, *Ricerche*, cit., p. 1038.

un vano dove deve svolgersi la predica e lo studio individuale. Un vano che testimonia la perdita della funzione autonoma della collettività.

Vani di questo tipo sono influenzati dalla struttura delle sinagoghe polacche, francesi e tedesche; esprimono le necessità liturgiche e comunitarie di una comunità che non è più unica padrona della sua legge, del suo governo, del suo destino.

Un altro tipo di sinagoga è espresso dalle comunità che non furono mai rinchiuse nei ghetti; la rappresentante più nota è la sinagoga di Livorno, che sembra riposare sugli allori della perduta grandezza dell'ebraismo spagnolo.

Il tempio di Livorno, dal punto di vista architettonico, ricorda i grandi vani istituzionali e rappresentativi ebraici spagnoli, vani che, per la loro ampiezza e la loro mole, richiamano alla mente quelli delle cattedrali cattoliche. Sinagoghe di tal fatta rifioriranno nell'era dell'emancipazione; ma di queste parlerà ampiamente il prof. Racheli.

IV. *Analisi dei reperti esistenti*

Passando all'analisi dei reperti esistenti *in situ*, potremmo corredare la precedente esposizione con illustrazioni adeguate.

Dal punto di vista stilistico le sinagoghe si dividono in due categorie ripartentesi a loro volta in sottocategorie. Verranno escluse dalla trattazione le categorie minori che esulano da questo schema generale.

Divideremo le sinagoghe in: *a*) le sinagoghe a vano bifocale che, partendo dalla Roma cinquecentesca, si espandono per tutta l'Italia centro-settentrionale e lungo il versante adriatico, dal centro verso Nord; *b*) quelle a vano centrale, essenzialmente piemontesi.

I due fulcri d'interesse del vano sinagogale di per se stessi si trovano in contrasto con il barocco che tende a indirizzare l'orante verso un'atmosfera a direzione unitaria: il carattere bifocale del vano si contrappone all'unitarietà illusoria del barocco. La sobrietà parietale, la semplicità dell'ambiente non è turbata in nessuna delle sinagoghe dell'epoca; la luce aperta non lascia spazio all'immaginazione, non crea un'atmosfera di *religiosità*, bensì un ambiente di studio e di concentrazione. E l'aspetto esteriore delle sinagoghe è semplice non soltanto per ragioni ideologiche, ma anche per ragioni pratiche e legali: le viuzze dei ghetti [fig. 7] non si adattavano all'opulenza barocca [15], i larghi spazi, le vaste prospettive, che lo sfarzo e lo splendore del barocco esigono, saranno assenti dai ghetti. Si tenga anche presente che la legge veneziana del XVI secolo, come d'altronde succedeva in altre parti, non permetteva che gli edifici di culto non cristiano potessero essere notati dal di fuori; si doveva mimetizzarli con l'ambiente che li circondava [16].

---

[15] D. Cassuto, *cit.*, p. 14.

[16] E. Bassi, *Architettura del Sei-Settecento a Venezia,* Napoli 1962, p. 24 e p. 118; A. Milano, *Storia,* cit., p. 444.

Le prime sinagoghe barocche che conosciamo sono le cinque sinagoghe antiche di Roma, smantellate alla fine del secolo scorso [17]. Furono erette, e specialmente decorate, proprio nel bel mezzo del barocco romano *ricchissimo*; ma niente di tale sfarzo e ricchezza si troverà in quelle sinagoghe. Lo sfarzo barocco esteriore si adatta ai ricchi, ai potenti, ai signori, ma non agli ebrei dell'epoca [18]. L'unico elemento che ci riconduce al barocco, anche se si tratta di un barocco molto modesto, è la facciata delle due sinagoghe che davano sulla parte orientale della piazza del ghetto: la Castigliana e la Scola Tempio [fig. 8]. Il vano delle sinagoghe è quasi analogo in tutte e cinque: la sinagoga è bifocale nelle Scole: Siciliana, Nova e Catalana. Qui l'asse che collega l'*aròn* alla *bimàh* è l'asse corta e le sinagoghe sono disposte per il largo. Le altre due Scole sono quadrate [19], pur avendo all'interno la stessa sistemazione. Il vano interno è semplice, l'intavolatura di gusto tardo-rinascimentale a cassettoni quadri, la parte inferiore delle pareti è ricoperta di *Boiserie*, quella superiore è in marmorino, a volte ricoperto da tappeti e stoffe preziose [20].

L'*aròn* e la *bimàh* [fig. 9-12] sono di una forma semplice, con un arrotondamento appena accennato; l'unica *bimàh* un po' più ricca è quella di Scola Tempio, il cui manierismo accentuato manca ancora della flessuosità barocca. Questa è l'unica *bimàh* che non è inclusa entro un arco, o più d'uno; come le altre è nella parete occidentale del vano. A Pesaro e nella Scola italiana a Venezia [fig. 13, 14] ritroveremo la *bimàh* inserita entro tre archi.

Gli *aronòt* sono anch'essi di stile manieristico; i frontoni sono triangolari, ad eccezione di quello castigliano che è arrotondato. Tutti interi e lisci, senza spezzature e volute, testimoniano la loro appartenenza al primo periodo del barocco, con le loro linee semplici e senza movimento [figg. 15, 16, 17].

Nella Scola Catalana i due seggi sono accostati all'*aròn*: questo, forse, è il primo esempio di *trittico* che ritroveremo a Venezia cento anni dopo. Solo l'*aròn* di Scola Tempio potrebbe essere definito *classico* per il suo disegno che s'ispira alla facciata di un tempio antico; e forse questo *aròn* è l'*hekhà* primitivo, più antico del vano entro cui venne inserito, e fu l'*hekhà* (= Tempio) a dare il nome

---

[17] A. Milano, *cit.*, p. 450.

[18] A. Milano, *cit.*, pp. 246-250.

[19] Colgo l'occasione per ringraziare la Dott. Bice Migliau e l'Architetto A. Papparati per avermi mostrato le piante e le liste di oggetti sacri delle antiche sinagoghe incendiate nel 1893, e definitivamente smantellate al principio di questo secolo. Le piante, tuttora inedite, sono state rintracciate durante lo scorso anno dalla Dott. Migliau negli archivi della Comunità; e il loro ritrovamento costituisce una scoperta importantissima. Un loro studio meticoloso potrà fornirci la risposta ai molti punti interrogativi che ci ponevamo, sia sulle sinagoghe rinascimentali, sia su quelle medievali, le cui caratteristiche rimangono fino ad oggi sconosciute. Ci si augura che questi documenti inediti possano al più presto essere portati alla conoscenza del pubblico.

[20] Il Gregorovius riporta nell'opera citata (sopra, nota 11), a pagine 98-105, una descrizione interessantissima degli arredi delle Scole di Roma, in particolare di Scola Tempio e Scola Nova. La descrizione, apportando altro materiale, viene a completare i dati rilevati dal materiale inedito menzionato nella nota precedente.

a questa Scola. Non si dimentichi che queste sinagoghe furono riarredate più volte durante i secoli, e talvolta è difficile determinare con sicurezza l'autenticità o l'antichità dei loro elementi.

L'*aròn* di Scola Nova fu ricopiato dagli artigiani che costruirono quello della Scola Italiana a Venezia [fig. 18]: grande è l'affinità tra le due scole ed i due *aronòt* ne sono una testimonianza evidente. Un altro nesso tra le due: il Tempietto che il Valadier (vedi nota 19 e fig. 8) ha ideato sul terrazzino di Scola Nova, verso la metà dell'altro secolo è stato ispirato dal tempietto che fa da portico alla Scola Italiana di Venezia [fig. 19]; di nuovo un'influenza reciproca fra le due Scole. Notiamo pure che l'aspetto più interessante delle scole romane, e forse l'unico elemento veramente barocco, ingegnoso e trascinante, è la finta cupola di Scola Nova, realizzata grazie a un vano aperto nei due piani che sovrastano quello della sinagoga; al centro di questa vi è un vuoto a forma di cupola fatto di grate intagliate in legno, che erano certamente variopinte[21]. Da dietro le grate si poteva assistere di nascosto alla funzione; l'estraneità di questo elemento in vani così semplici e sobri impressiona e stupisce.

Un altro aspetto interessante è quello della Scuola Castigliana. Qui non è il barocco che regna, ma un lontano richiamo alle moschee spagnole o nord-africane. Una fila di pilastri fu aggiunta più tardi per sostenere il soffitto, ma nella pianta originale la fila unica di colonne che tagliano il Tempio in larghezza è tipica di un'architettura orientale e certamente estranea alla Roma barocca. Anche il pulpito, celato in un vano posteriore semiseparato dal vano della sinagoga ricorda in certo qual modo l'iconostasi delle chiese orientali.

Da Roma il vano sinagogale tipico italiano si diffonde verso Est e verso Nord. Nelle Marche, nell'Emilia, nella Lombardia, e nel Veneto si ripete il motivo delle sinagoghe bifocali; pur con differenze di gusto e di carattere, si va alla ricerca di vani semplici, senza l'acrobazia tipica del barocco; nelle Marche arriveremo ad una raffinatezza di dettaglio e ad una completezza del vano di altissimo livello artistico. Prima tra tutte la sinagoga di Pesaro, in cui soffitto, matroneo, *aròn* e *bimàh* si compongono in un risultato scenografico finissimo che accentua la cerimonia e le altre funzioni, religiose e laiche, che vi si svolgevano [fig. 20].

Ci affacciamo al primo '700; le sinagoghe sono ora più grandi di quelle romane, più ricche d'ornamento, divengono chiaramente barocche e non più manieristiche. Interessante la particolarità del fenomeno *barocco* nel Veneto, e specialmente a Venezia; Venezia non ebraica non si presta al barocco, la città non offre spazi per le strutture curve e panciute, né esistono le prospettive che permettono di gustare il *vero barocco*, per poter avvicinarlo, conquistandolo da varie parti. A Venezia non si sentì il bisogno di reagire né alle ideologie riformatorie, né ai canoni rinascimentali, né alle raffinatezze manieristiche; la libera *poesia* a voce spiegata di Roma non piaceva ai Veneziani.

---

21 Id. *cit.*, p. 102.

Le piante e le facciate dei palazzi ripetono il ritmo della relativamente corta tradizione architettonica veneziana, influenzata d'altronde dalla particolare topografia della laguna. Lo sfarzo tipico del barocco viene accettato dai veneziani, accoppiandosi all'amore per la caratteristica policromia di marcata origine orientale.

L'ebreo veneziano gode di condizioni migliori rispetto all'ebreo romano [22], i suoi contatti con la società cristiana sono più frequenti e di livello più elevato; lo scetticismo veneziano nei riguardi del barocco permette all'ebreo di accettare la versione veneziana più volentieri, più interamente. Il vano sinagogale a Venezia è barocco, sia nei particolari sia nella policromia, e le dorature ed i panni variopinti lo arricchiscono, e lo rendono opulento.

Almeno due sinagoghe, la spagnola e la levantina, sembra siano state disegnate dal Longhena, uno dei più noti architetti del Veneto [23]; e probabilmente il suo allievo, notissimo anche lui, il Gaspari, fu l'esecutore materiale del lavoro. Altri pensano che nella progettazione e nella realizzazione della Sinagoga Levantina sia intervenuto il Brustolon [24] (anche lui della scuola longheniana); ma la facciata a specchiature è senz'altro tipica del Longhena e ricorda moltissimo quella del collegio Flangini. Comunque nelle mani di tali maestri l'architettura del barocco sinagogale veneziano si rivela di una qualità metodica e raffinata.

Analizziamo ora i vani delle sinagoghe di Venezia. La Sinagoga Spagnola, dall'aspetto austero all'esterno, con i suoi quattro finestroni [fig. 21], nasconde uno dei vani più belli dell'architettura ebraica. Si accede al tempio da una scala a tenaglia; finita l'ascesa, d'improvviso, senza nemmeno aprire una porta, eccoci nel bel mezzo della sala. L'abbaglio delle luci, la ricchezza del colore, levano il respiro — i due fulcri d'interesse alle due estremità della sala [fig. 22] attraggono l'occhio. Essi sono collegati fra di loro dalle pareti finestrate e addobbate in un raffinato stile longheniano. Dal matroneo in ovato e dal soffitto a cassettoni alla *bimàh*, ricoperta da una semicupoletta celeste, ecco un accenno di primo barocco. Barocca la bimàh, un piccolo palcoscenico con un sipario raccolto dalle due parti [fig. 23], che ricorda in certo qual modo l'altare del Bernini in S. Pietro [fig. 24]. E — per inciso: quasi tutti i pulpiti (*bimot*) si ricollegano in qualche modo ad altari di noti artisti; quello della Scola Levantina [fig. 25] ricorda l'altare di Giuseppe Pozzo nella Chiesa degli Scalzi [fig. 26], dalla forma ricchissima con colonne a torciglione e baldacchino floreale [25].

È questa l'epoca in cui vengono costruiti i primi teatri: il Palladio a Venezia, alla metà del Cinquecento, crea il primo teatro in legno; intorno alla metà del Seicento, sempre a Venezia, ne troveremo altri [26]: quello di San

---

[22] D. Cassuto, *Ricerche*, cit., p. 15.

[23] G. Bassi, *Architettura*, cit., p. 118.

[24] G. Perocco e A. Salvadori, *Civiltà di Venezia*, II, Venezia 1975, p. 781.

[25] D. Formaggio, *cit.*, Tav. 14.

[26] E. Bassi, *cit.*, p. 44; G. Perocco e A. Salvadori, *cit.*, III, Venezia 1976, pp. 927-935. Ringrazio la Dott. Pina Belli D'Elia, direttrice della Pinacoteca Provinciale di

Cassiano Nuovo, o quello di San Giovanni Crisostomo, sono a pianta ovale, con palchi tutt'attorno; il matroneo delle sinagoghe spagnola e tedesca sono anch'essi in ovato e li ricordano da vicino. L'ellisse del matroneo è un altro elemento che collega i due fulcri; la sinagoga è rivestita da bellissime panche in legno di ciliegio che collegano gli oranti che vi sono seduti con questi due fulcri. Nonostante le dimensioni, molto grandi per una sinagoga dell'epoca (lunghezza di 21 m. e larghezza di 12 m) [27], non ci sentiamo sperduti dentro questo vano. Il bel soffitto assomiglia a quello del Longhena in Palazzo Pesaro [fig. 27], ma senza gli affreschi senza i cieli aperti e palpitanti del barocco.

Analoga è la Sinagoga Levantina, se si esclude il matroneo che qui è nascosto dietro un ornamento ligneo-parietale; più piccola, molto più raccolta, il costruttore non dovette usare il palco ellittico per collegare i fulcri; il soffitto come quello della Spagnola e la *bimàh* ricchissima [fig. 28] rappresentano uno dei pezzi barocchi più imponenti delle sinagoghe veneziane. Il pergamo è inserito dentro una piccola abside, ricoperta anch'essa da una semicupola e ricorda dall'esterno i terrazzini secenteschi veneziani che davano sul Rio e permettevano di gettare lo sguardo sul Canale [fig. 29].

Nelle due sinagoghe l'*aròn* è una replica quasi identica dell'altare longheniano della Cappella Vendramin in San Pietro di Castello [fig. 30].

Molto più modeste, ma non per questo meno affascinanti, sono le sinagoghe del ghetto nuovo; l'*aròn* di quella italiana — molto manomessa — assomiglia nei particolari a quello della Scola Nova di Roma. L'involucro parietale ricorda, specie nel soffitto, la Cappella di San Marcuola dell'architetto Giorgio Massari.

Le Scole Canton e Tedesca sono entrambe aškenazite: la Canton riesce a creare un vano di un'unità sorprendente; pannelli parietali, *aròn*, *bimàh* si compenetrano in una rete modulare classica.

L'*aròn* [fig. 31], simile nelle due sinagoghe, a forma di trittico, ci riconduce ad analoghe produzioni dell'epoca; le due parti laterali del trittico sono create dai seggi dei *Parnasìm*.

La Scola Tedesca ha un vano trapezoidale piuttosto irregolare; l'architetto, adoperando il matroneo ellittico (come nella Sinagoga Spagnola), è riuscito a ridurre al minimo il disagio che crea la pianta a trapezio; in questo caso il matroneo non assolve la funzione di collegare i due fulcri, bensì a quella di smussare gli angoli non retti.

Il pergamo (*bimàh*) [fig. 32] della Scuola Canton è incastrato in un'abside esterna molto profonda, ed è sostenuto dalle due parti da due colonne ritorte,

---

Bari, per avermi fatto presente un'altra possibile origine dei matronei: in Italia meridionale soprattutto, ma anche nel settentrione, troviamo conventi femminili in cui le suore assistono alle cerimonie da matronei, nascoste dietro grate. Quest'ultime sono spesso *bombate*, di gusto barocco, molto simili a quelle delle sinagoghe; un esempio si può trovare nel Convento di San Benedetto di Conversano, altri in alcuni conventi austriaci, che per la loro vicinanza al Veneto potrebbero avere influenzato le sinagoghe di quella zona.

[27] D. Cassuto, *Ricerche*, cit., p. 83.

che nulla hanno più della colonna, essendo in realtà due viti avvinghiate e rampicanti, che sostengono un arco leggiadro; il tavolo del pulpito si protrae verso il vano della sinagoga, come un terrazzino di un palazzo che sporga sul Canale.

Il pergamo della Scuola Tedesca fu arretrato verso la parete meridionale verso la metà del Settecento, ma originariamente era al centro, sotto la lanterna centrale, fra i rosoni del pavimento. Ancora di gusto manieristico è composto da molti elementi eterogenei e manca di una unitarietà tipica barocca [fig. 33].

La rimozione del pergamo dal centro alla parete è dovuta alla volontà di mutare l'originario arredamento aškenazita della sinagoga. Ci troviamo di fronte ad una prima influenza proveniente dal Nord, interessata alla formazione di un altro tipo di sinagoga: quella a pianta centrale [28]. Centrale fino ad un certo punto, in quanto pur diventando la *bimàh* l'elemento di maggior interesse nel vano, la presenza dell'*aròn* ne rompe la magia e la creazione di un centro scenico. Il vano centrale potrebbe creare un'atmosfera quasi pagana, ma il fenomeno non ha luogo; l'esigua proporzione dei vani ci riconduce più agli *Štibel* polacchi che ad una rotonda bizantina.

La *bimàh* ricorda, nella forma e nell'ornamento, ma non nella mole, gli altari barocchi delle chiese coeve.

Il gusto di queste sinagoghe ci riconduce a quello che in quell'epoca si andava sviluppando nel cosiddetto *barocco piemontese* raffinato e ricchissimo di particolari, ormai quasi rococò [fig. 34].

Il vano, destinato allo studio individuale, ci riconduce alle tipiche sinagoghe dell'Europa orientale, dove ci si riuniva per studiare singolarmente o a piccoli gruppi; in quanto tale manca della coralità che può crearsi in una sinagoga bifocale.

Il pergamo centrale mette in risalto l'officiante; egli sarà il padrone della scena, l'unico direttore della cerimonia, senza competitori. Il vano non è democratico come quello tipico italiano bifocale: è più dispotico, più centralistico, è un altro genere di vano, e caratterizzerà la sinagoga aškenazita italiana.

Troveremo un altro tipo di sinagoga a Livorno [fig. 35], la Scuola spagnola, ricca, grande, imponente; i terrazzini del matroneo a due piani ricordano i teatri del tardo seicento e del settecento; si tratta chiaramente di una sala *istituzionale* che in un certo senso ci riporta alle cattedrali, richiamando l'antico splendore imponente delle sinagoghe spagnole medievali. D'altro canto la sinagoga livornese preannuncia le grandi e vuote sinagoghe dell'illuminismo, simbolo dell'emancipazione e dell'assimilazione moderna.

Abbiamo così passato in rassegna il barocco ebraico italiano così come si espresse nel vano sinagogale; la mia conclusione è che non esiste in questo ambiente un barocco autentico, più che altro per la differenza ideologica che sta alla base della realizzazione dell'istituzione sinagogale rispetto alla chiesa. Nelle

---

[28] Id. *cit.*, pp. 21, 22.

sinagoghe il barocco, come gli altri stili, non è introdotto per creare un'atmosfera, essendo usato per decorare ed arricchire un ambiente in cui l'atmosfera non doveva essere illusoria e creata ad arte, ma emanava dall'attività stessa del gruppo e dalla creatività spirituale della piccola congrega che la popolava.

1. Venezia: l'Aron ed i due seggi della Schola Grande tedesca (1703)
2. Venezia: Tipica facciata tripla della Chiesa di San Tommaso

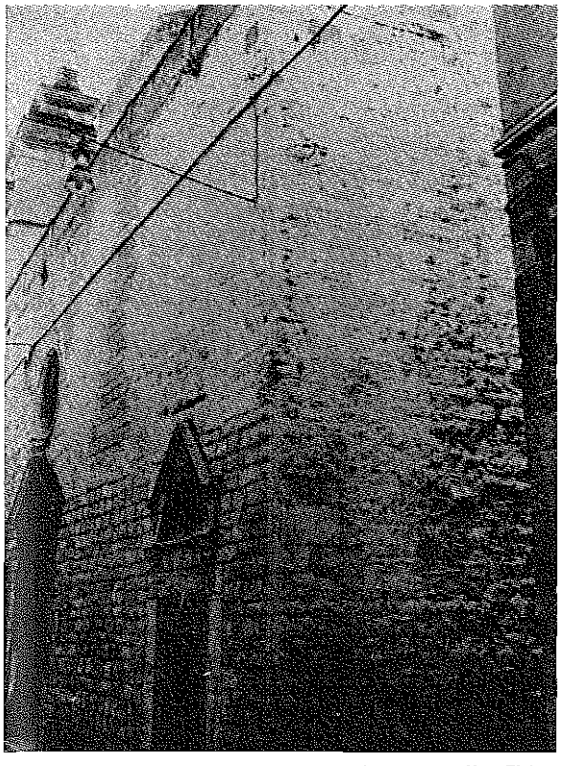
3. La Sinagoga di Sardis II - Sezione prospettica.

8. Veduta dell'edificio delle cinque Scolae nel ghetto di Roma.

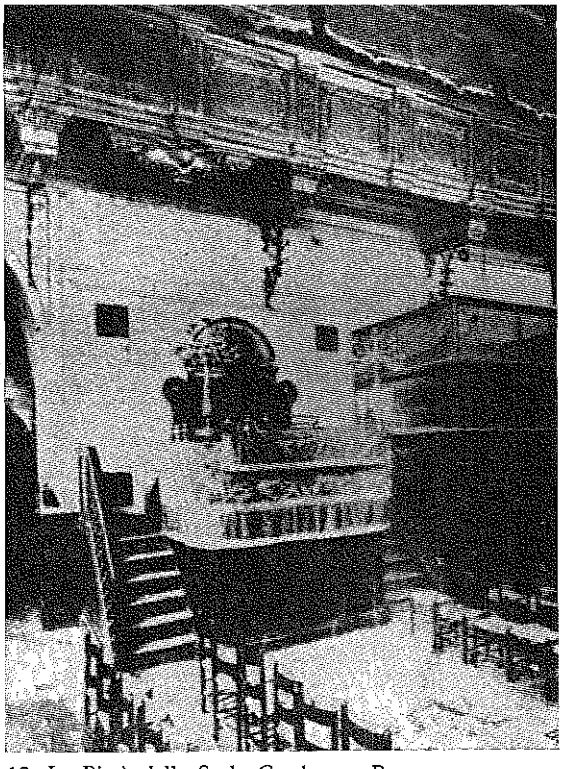
. Il Matroneo secondo una litografia di Pfefferkorn del 1508

5. Roma: L'estasi di S. Teresa del Bernini

7. Una delle piazzette del ghetto di Roma in un acquarello di Roesler Franz - seconda metà del sec. XIX.

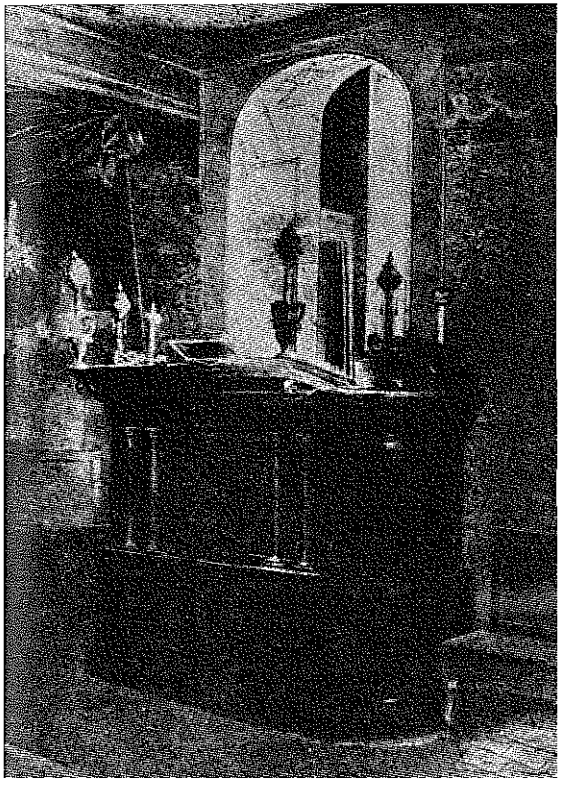


6. Trani: Antica Sinagoga oggi trasformata nella Chiesa di S. Anna.

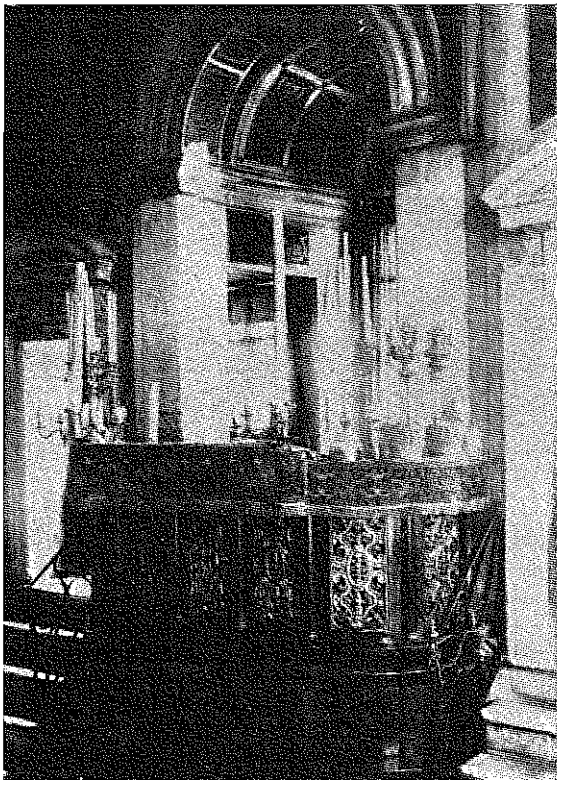


12. La Bimà della Scola Catalana a Roma.

9. La Bimà della Scola Siciliana a Roma.

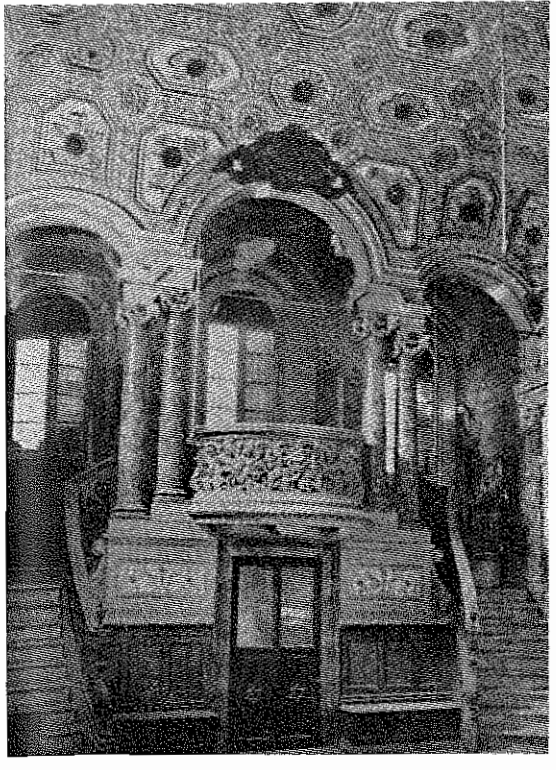


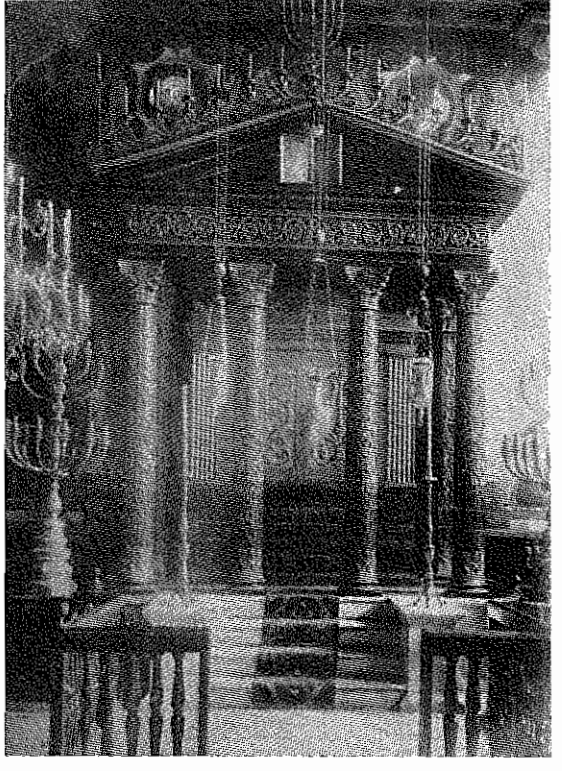
11. La Bimà della Scola Nova a Roma.



10. La Bimà della Scola Tempio a Roma.

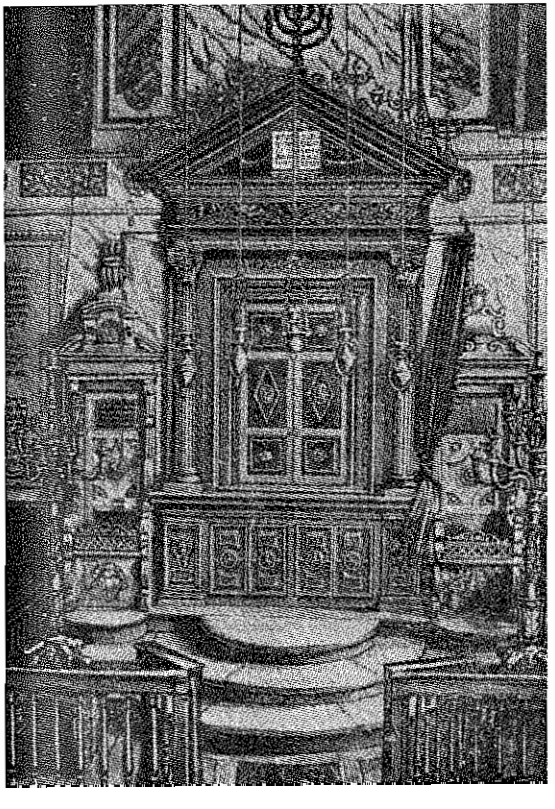
14. La Bimà della Scola Italiana a Venezia.

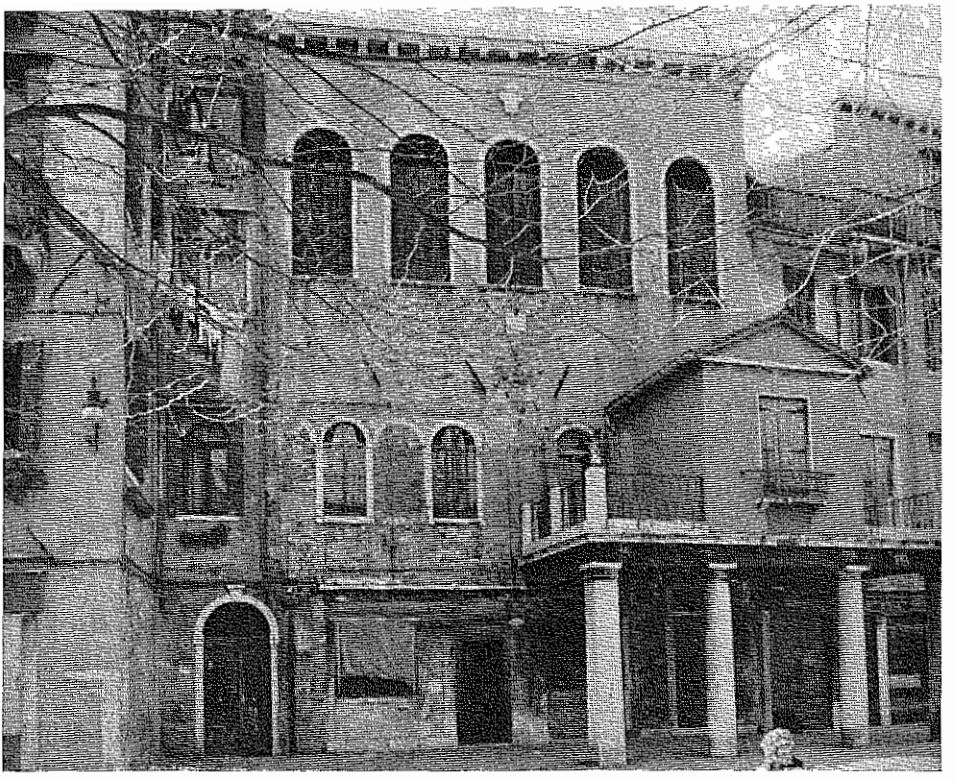




13. La Bimà del Tempio Sefardita di Roma.
15. L'Aron della Scola Catalana-Aragonese a Roma.

17. L'Aron della Scola Tempio a Roma.
16. L'Aron della Scola Nova a Roma.

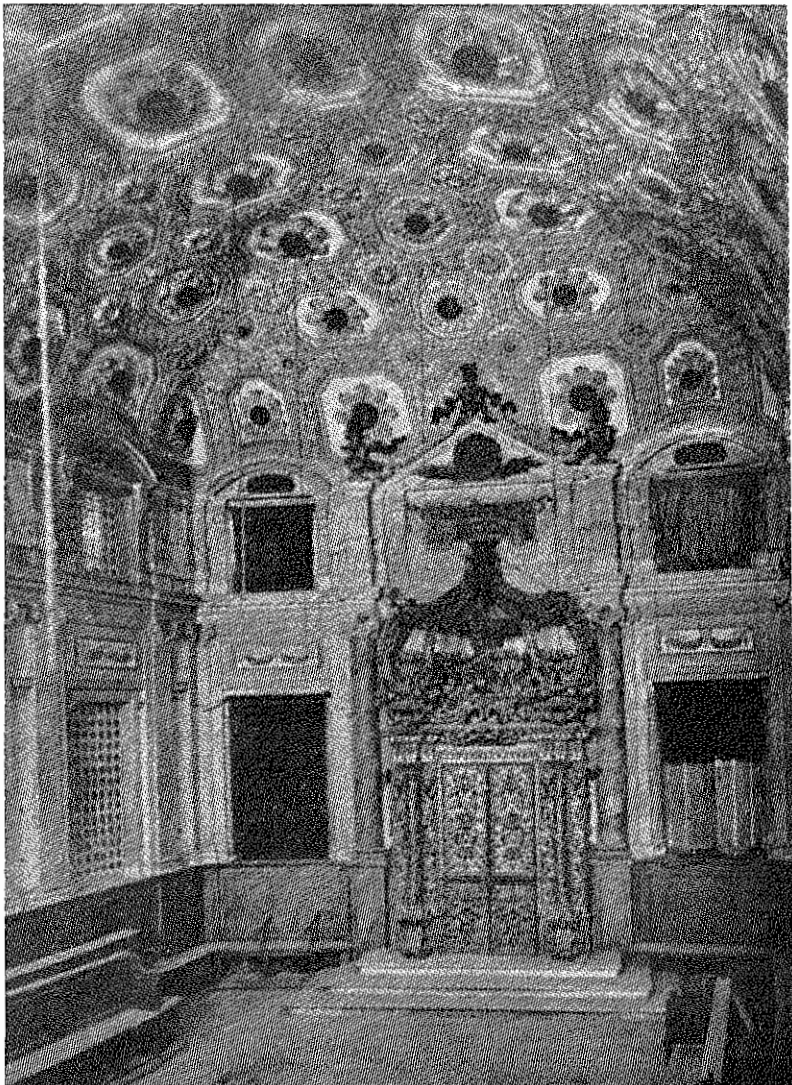




19. Probabile ingresso originale - a forma di tempietto sopraelevato - della Scola Italiana a Venezia.

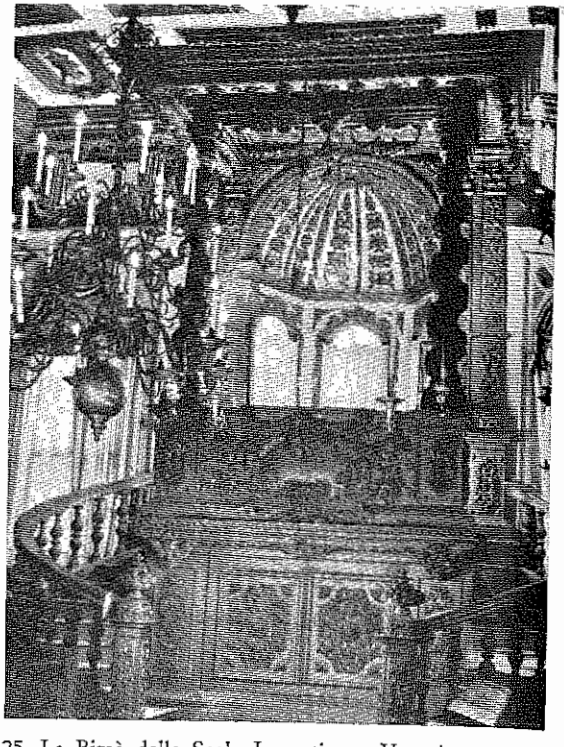
21. Esterno della Scola spagnola a Venezia.

.8. L'Aron della Scola Italiana a Venezia.



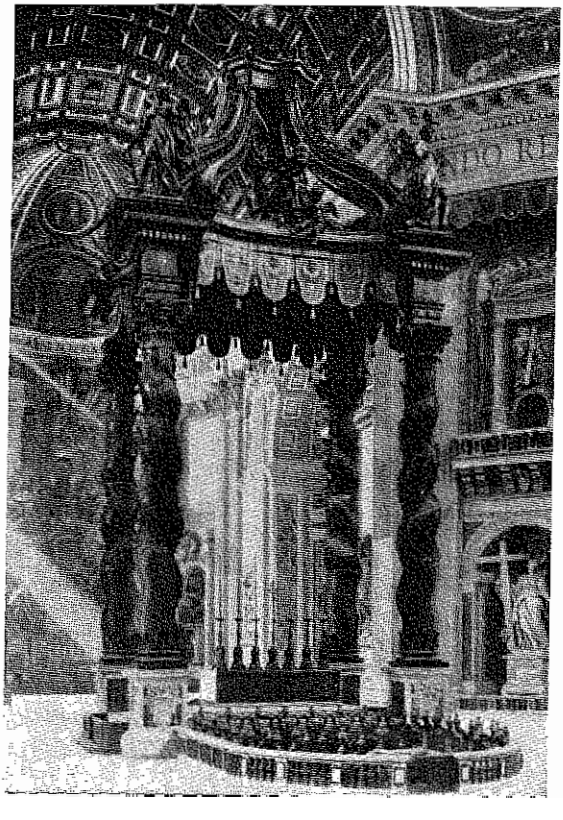
20. L'Aron della Sinagoga spagnola di Pesaro.

22. L'Aron della Scola spagnola a Venezia.

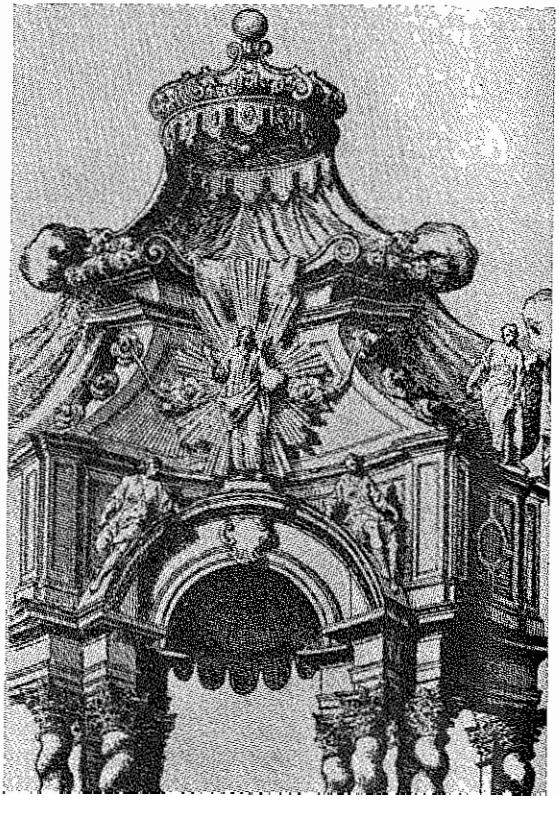


25. La Bimà della Scola Levantina a Venezia.

24. L'altare del Bernini in S. Pietro.

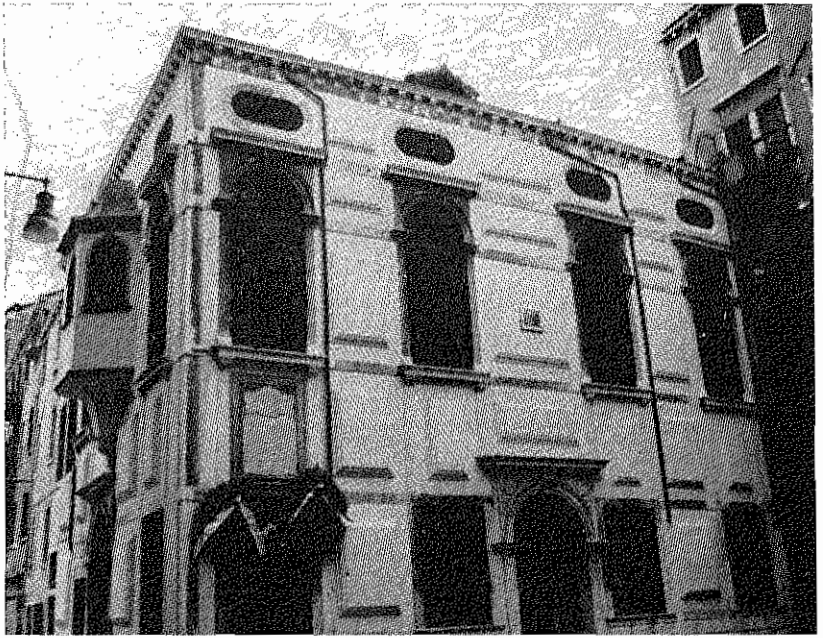


26. L'altare maggiore nella Chiesa degli Scalzi a Venezia.



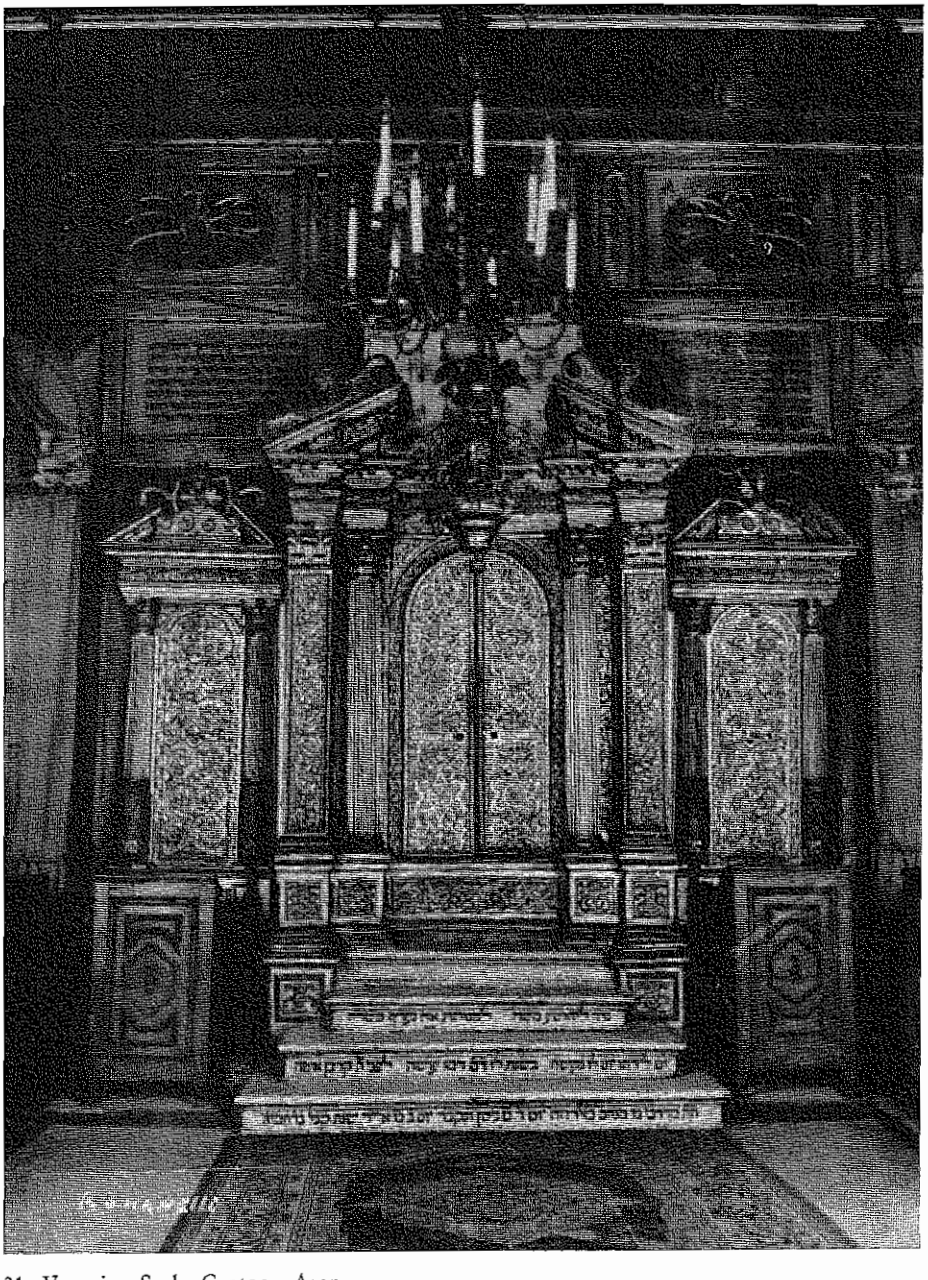
23. Sguardo verso la Bimà della Scola spagnola di Venezia in una litografia del XIX sec.

27. Uno dei soffitti decorati di Palazzo Pesaro a Venezia.



28. La Scola Levantina a Venezia (si noti la nicchia per l'Aron sporgente).

29. Tipiche altane (terrazzine) seicentesche a Venezia.



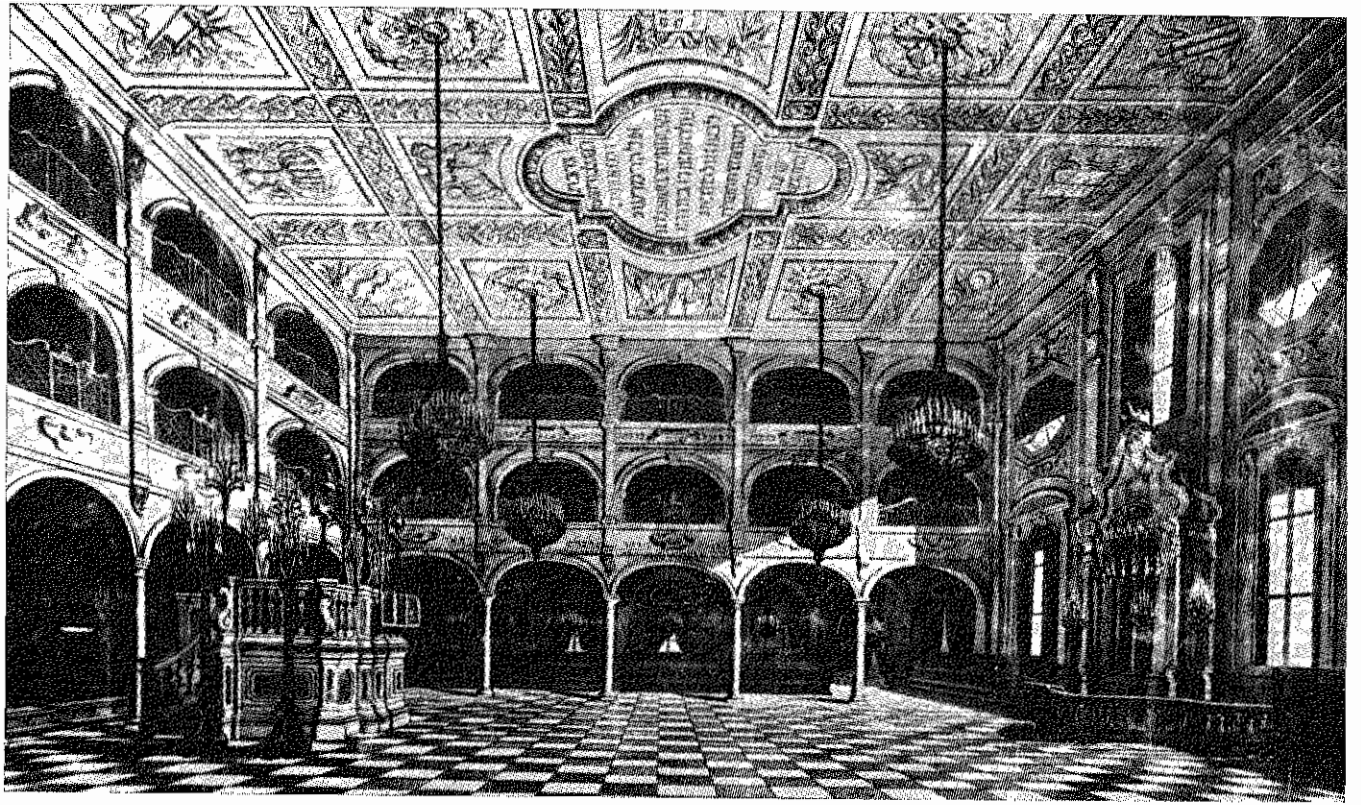
31. Venezia: Scola Canton: Aron.

0. L'altare del Longhena (cappella Vendramin - S. Pietro al Castello - Venezia).

32. Venezia: Scola Canton: Bimà.

33. Venezia: Schola Grande Tedesca: Tevà.

34. Tempio di Carmagnola: la Binà.



35. Il Tempio di Livorno in una litografia della fine del XVIII sec.

ALBERTO MARIA RACHELI

ARCHITETTURA E ARCHITETTI DELLE SINAGOGHE ITALIANE DEL PERIODO ECLETTICO

1. *Il Tempio israelitico di Torino*

Un'indefinibile commistione di stili, moresco, neomedioevale, neobizantino, siriaco — soprattutto orientaleggianti —, contraddistingue l'architettura delle sinagoghe edificate in Italia fra la seconda metà del XIX secolo e i primi due decenni del '900.

Non certo peculiare della sola architettura italiana, ma rispondente a quel più vasto panorama storicistico che caratterizzò la produzione eclettica in Francia, in Inghilterra, in Germania e negli Stati Uniti, tale univoco riferimento di polivocità stilistica al tema della sinagoga ebbe, in un unico caso reale momento di libertà espressiva e progettuale al di fuori di canoni compositivi precostituiti e quasi obbligatori: con l'opera di Alessandro Antonelli (1798-1888) per la Sinagoga di Torino [1].

Ricevuto l'incarico per la progettazione del tempio, dopo che il concorso artistico indotto nel 1860 dall'Università Israelitica di quella città non aveva prodotto esiti soddisfacenti, Antonelli risolse il non secondario problema di distribuire vari ambienti di servizio sottostanti al tempio vero e proprio, in un'area di ridotte dimensioni, secondo le condizioni richieste nel bando di

---

[1] Sull'opera di Alessandro Antonelli, e in particolare sulla Mole, cfr.: [D. Donghi], *Notizie biografiche di architetti antichi e moderni raccolte da Daniele Donghi Ingegnere-Architetto*, Torino 1900; E. Lavagnino, *L'arte moderna dai neoclassici ai contemporanei*, Torino 1956; V. Gregotti e A. Rossi, *L'influenza del Romanticismo europeo nell'Architettura di Alessandro Antonelli*, in *Casabella*, 214, 1957; C. Maltese, *Storia dell'arte italiana 1785-1943*, Torino 1960; R. Gabetti, *Problematica antonelliana*, in *Atti e Rassegna tecnica della Società degli Ingegneri e Architetti in Torino*, 6 (1962); F. Borsi, *L'architettura dell'Unità d'Italia*, Firenze 1966, C.L.V. Meeks, *Italian architecture 1750-1914*, New Haven-London-Yale 1966; A. Griseri e R. Gabetti, *Architettura dell'eclettismo*, Torino 1973, C. Gavinelli (a cura di), *Novara e Antonelli*, catalogo della mostra iconografica, Novara Palazzo Broletto, Novara 1975; F. Rosso, *I disegni per la Mole antonelliana in Torino*, catalogo critico dell'archivio Alessandro Antonelli, Torino 1975; F. Rosso, *Alessandro Antonelli e la Mole di Torino*, Torino 1977; F. Bellonzi, *Architettura, pittura scultura dal Neoclassicismo al Liberty*, Roma 1978.

concorso, rivoluzionando le canoniche soluzioni adottate per l'architettura sinagogale a cui gli altri concorrenti si erano invece in precedenza attenuti. I progettisti erano stati chiamati a pronunziarsi sopra un delicato tema architettonico: risolvere il problema dell'illuminazione degli ambienti al piano terreno senza ricorrere all'uso di cavedi interni, dovendo nel contempo il corpo di fabbrica estendersi sull'intero perimetro dell'area di sedime, stante l'impiego delle tradizionali tecnologie costruttive dell'epoca.

L'invenzione dell'Antonelli di ridurre al massimo il rapporto fra area coperta e superficie delle strutture portanti — tecnica costruttiva che egli aveva già da molti anni sviluppato nelle sue realizzazioni di case di abitazione — fu nuovamente proposta nel progetto del Tempio israelitico di Torino. Più che prendere le mosse da soluzioni planimetriche tipiche dell'impianto delle sinagoghe, alle quali adattare conseguentemente una determinata struttura, l'architetto — lo ha osservato acutamente Franco Rosso nella sua esemplare ricostruzione storica e documentaria della sinagoga antonelliana [2] — ideò soprattutto un *sistema strutturale* a cui potevano piegarsi modelli alternativi di impianto, come si può evincere dai due progetti preliminari che l'Antonelli elaborò nel 1863: l'uno a schema centrico con il pulpito situato al centro dell'area destinata ai fedeli, e l'altro a schema riformato, vale a dire con il pulpito posto da un lato rispetto all'assemblea [3].

La suggestione dell'architettura del ferro, impiegata su vasta scala sia in Europa sia in America, ma non in Italia per ragioni soprattutto di ordine economico, dettò all'Antonelli il principio che un sistema strutturale dal quale poter ottenere la massima illuminazione e diffusione dell'aria, la possibilità di coprire ambienti di grandi dimensioni, con uno sfruttamento intensivo del suolo, dovesse necessariamente tendere verso una riduzione delle masse murarie sino al limite delle possibilità di resistenza. Cosicché l'architetto predispose un vocabolario costruttivo nel quale, come scrisse nel 1888 Crescentino Caselli, suo allievo prediletto « [...] l'ordine e l'equilibrio governano ed armonizzano tutte le masse della fabbrica, un complesso di tiranti invisibile, immerso nella massa delle murature stesse, ne completa la solidità, la invariabilità del sistema meccanico » [4].

Sono note le vicende che condussero il Consiglio di Amministrazione dell'Università Israelitica a sospendere l'erogazione dei fondi per la costruzione del tempio; i lavori cessarono nel 1869 per riprendere nel 1878 allorquando il Consiglio Comunale, autorizzandone l'acquisto da parte del municipio di Torino, destinava la Mole antonelliana a Museo nazionale dell'indipendenza italiana. Le vicissitudini che accompagnarono l'opera dell'Antonelli per quasi un decennio, durante la sospensione dei lavori, gli innumeri pareri pronunziati contro o a favore della stabilità dell'edificio, fecero sì che molti osservatori contemporanei non vedessero di buon grado il mutamento di destinazione della Mole, avveni-

---

2 Cfr. F. Rosso, *cit.*, p. 157.

3 *Ibidem.*

4 C. Caselli, *Necrologio per Alessandro Antonelli*, in *L'Ingegneria Civile e le Arti Industriali*, ottobre 1888.

mento che condurrà l'Antonelli a gettarsi con rinnovato vigore nell'impresa di completare la copertura dell'edificio. In *Questioni pratiche di Belle Arti* del 1893, così si esprimeva al proposito Camillo Boito: « Curiosa metamorfosi: o l'edificio non era una buona e schietta sinagoga, o l'edificio non è buono e schietto Museo dell'indipendenza. Fatto sta che era una cattiva sinagoga, e lo sanno gli Ebrei i quali si dichiarano soddisfattissimi di quella, affatto diversa e del tutto ragionevole costruita loro dall'abile ingegnere Petiti, come sarà cattivo Museo, e se ne accorgerà il Comune appena abbia principiato a metterci dentro qualcosa » [5].

Appunti di tal genere alla sinagoga realizzata da Alessandro Antonelli non mancheranno neppure da parte dei posteri che avrebbero potuto valutare ben diversamente, con il necessario distacco dello storico, questa straordinaria ed irripetibile opera di architettura (fig. 1).

Nella sua monumentale opera *Architecture-Nineteenth and Twentieth Centuries*, del 1958 Henry-Russel Hitchcock dedica all'Antonelli solo poche righe, osservando come questi nella Sinagoga di Torino non sia « riuscito a dare una forma coerente alle sue novità costruttive e, a giudicare dalle successive funzioni a cui l'edificio è stato destinato o a cui è servito in pratica [...] nemmeno a realizzare un edificio funzionalmente vivo » [6].

Oggi si è forse in grado più serenamente di affermare che Antonelli fu l'unico architetto che riuscì a realizzare un'opera che si configura, non come vorrebbe l'Hitchcock « monumento alla megalomania del progettista » [7], ma un monumento unico al mondo innalzato in onore dell'emancipazione delle comunità israelitiche.

2. *Il Tempio israelitico di Firenze*

Tendenzialmente allineato con la coeva stilistica prescelta di norma per la realizzazione dei templi delle comunità israelitiche, seppure non privo di un'originalità di impostazione, specie nel rapporto fra le grandi masse contrastanti che caratterizzano l'architettura dell'edificio, fu invece il progetto degli architetti Mariano Falcini, Marco Treves e Vincenzo Micheli per la Sinagoga di Firenze (fig. 2).

Ai tre professionisti fu affidato l'incarico collegiale della progettazione e della direzione dei lavori del tempio fiorentino e, nonostante la loro produzione architettonica fosse diversamente orientata sul piano della ricerca compositiva, l'importante mandato che erano portati ad assolvere con l'ideazione della sinagoga, dovette senza alcun dubbio accomunarli nella scelta di un repertorio storicistico di maniera, tanto è impossibile distinguere nell'opera i singoli apporti.

---

[5] C. Boito, *Questioni pratiche di Belle Arti*, Milano 1893, p. 415.

[6] H.R. Hitchcock, *L'architettura dell'Ottocento e del Novecento*, (tr. it.), Torino 1971, p. 212.

[7] *Ibidem.*

Educato alla scuola di Giuseppe Cacialli e di Pasquale Poccianti, il Falcini (1804-1885), soltanto nel concorso per la facciata del Duomo di Firenze del 1862 (dove ottenne il primo premio *ex aequo* con altri due concorrenti), indulse, come era d'obbligo, al vocabolario eclettico, essendo le altre sue fabbriche improntate quasi sempre ad un sobrio classicismo, che non fa disconoscere la sua formazione culturale presso gli studi di due dei massimi esponenti fra i professionisti della Toscana granducale [8].

Se molte sono le opere che si devono al Falcini a cui spettarono importanti cariche pubbliche dal 1835 sino agli ultimi anni della sua vita, più limitata è invece la produzione di Marco Treves (1814-1898), sebbene l'attività di quest'ultimo debba essere riguardata con attenzione dal momento che egli trasfuse rilevante impegno nel dedicarsi a particolari studi sul tema dell'architettura sinagogale. Nel 1880 fu membro autorevole della commissione incaricata di esaminare i progetti per la Sinagoga nuova di Torino, e suo è anche il progetto per il Tempio israelitico di Pisa, del 1865.

Formatosi presso lo studio romano di Giovanni Azzurri per il quale attese alla direzione dei lavori del palazzo Galitzin in piazza Nicosia a Roma (capolavoro di riproduzione stilistica sul tema del palazzo rinascimentale portato al limite della contraffazione), dopo un soggiorno a Parigi durato sei anni il Treves veniva nominato nel 1863 architetto della Comunità Israelitica di Firenze, ed è con tale carica che gli vennero affidate numerose commesse, fra cui, oltre quelle già menzionate, anche l'incarico del 1881 per la progettazione del cimitero israelitico fiorentino a Rifredi (fig. 3). Ancor più di quanto abbiamo inteso individuare nell'opera del Falcini, l'architettura del Treves oscillò tra un contenuto classicismo (come nel progetto del cimitero di Rifredi), ed un più libero impiego del repertorio eclettico, specie là dove il condizionamento di una progettazione aulica e celebrativa si imponeva maggiormente [9].

Vincenzo Micheli (1833-1905) fu fra i tre architetti colui che ebbe una maggiore attività professionale e che svolse una più intensa vita accademica, ma ciò nonostante la sua architettura non oltrepassò i limiti di un eclettismo di maniera, talora decisamente fiacco, come nelle due opere del palazzo dell'Arcone e dell'Hotel Savoia in piazza della Repubblica a Firenze, talaltra più incline ad una

---

[8] Su Mariano Falcini, cfr. G. MAFFEI, *Dell'architetto Mariano Falcini*, Firenze 1888; N. TARCHIANI, *L'architettura italiana dell'Ottocento*, Firenze 1937, p. 56; C.L.V. MEEKS, *cit.*, pp. 224-225, 265, 299; L. PATETTA, *L'architettura dell'Eclettismo*, Milano 1975, pp. 128, 140, 207, 299, 304; C. CRESTI e L. ZANGHERI, *Architetti e ingegneri nella Toscana dell'Ottocento*, Firenze 1978, pp. 88-89, 288-290. Vedi inoltre U. THIEME e F. BECKER, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler*, Leipzig 1907-1950, s.v. (d'ora in avanti TH. BE.), nonché *Dizionario enciclopedico di architettura e urbanistica*, Roma 1968, s.v. (d'ora in avanti DAU).

[9] Su Marco Treves, cfr.: N. TARCHIANI, *cit.*, p. 56; C.L.V. MEEKS, *cit.*, pp. 227, 265; L. PATETTA, *cit.*, pp. 128, 140, 299; C. CRESTI e L. ZANGHERI, *cit.*, pp. 227-228, 369-370; TH. BE, s.v. DAU, s.v.

ricerca dei modelli classici, come nella palazzina Targioni in Firenze (1892-1893), ricalcante, in tutti i modi, diffusi stereotipi sangallescbi [10] (fig. 4).

Cosicché, quando unitamente al Treves e al Falcini, Vincenzo Micheli dovette cimentarsi con il progetto per la costruzione della Sinagoga di Firenze, la scelta cadde automaticamente sullo stile moresco (sebbene non manchino più precisi richiami all'architettura bizantina nell'invaso spaziale della cupola poggiante su pennacchi), il più convenzionale per questo tipo di costruzioni. All'esterno, il motivo architettonico ricorrente è quello della grande ghiera sull'arcone sormontante le tre porte d'ingresso e i due ordini superiori, replicato parimenti sull'abside, mentre all'interno la decorazione policroma straordinariamente ricca richiama i mosaici dell'Alcazar di Siviglia e dell'Alhambra di Granada, come viene orgogliosamente osservato nella relazione di Edoardo Vitta (amministratore tecnico dell'opera), relativa al consuntivo dei lavori eseguiti [11].

Sebbene il Donghi nel suo celebre *Manuale dell'architetto* del 1916 giudichi questa sinagoga (che iniziata su commissione dell'Università Israelitica di Firenze nel 1874, veniva inaugurata otto anni più tardi, nel 1882) una delle migliori d'Italia « per la sua grandiosità e per la ricchezza del suo interno » [12], in realtà proprio per l'insistenza tematica nel richiamo ad uno stile ormai codificato, per la ridondanza decorativa nell'uso di materiali lapidei composti secondo disegni svariati, l'opera di Falcini, Treves e Micheli denunzia la piatta adesione ad un linguaggio architettonico ormai stemperato, che solo nella voluta contaminazione del lessico storicista tenta di recuperare quella tensione inventiva che abbiamo veduto animare le soluzioni progettuali offerte dall'Antonelli per la Sinagoga di Torino; invenzione ottenuta di contro con un repertorio stilistico di tipo classico dove l'essenzialità della forma si identificava con la struttura e con la funzione ad essa sottesa.

3. *Il nuovo Tempio israelitico di Torino*

Non si può certo essere d'accordo con il Boito quando, nel criticare la Mole antonelliana, egli affermava la superiorità della nuova Sinagoga di Torino realizzata dall'ingegner Petiti rispetto alla costruzione dell'Antonelli. Il Tempio israelitico edificato dopo che la Mole, come si è detto, era stata acquistata nel 1878 dall'amministrazione comunale, non appare infatti particolarmente originale, né per vocabolario stilistico impiegato, né per soluzioni adottate nell'impianto planimetrico. (fig. 5).

---

[10] Su Vincenzo Micheli, cfr. N. TARCHIANI, *cit.*, p. 56; E. LAVAGNINO, *cit.*, I, pp. 577-578, 580; C.L.V. MEEKS, *cit.*, pp. 265, 364; L. PATETTA, *cit.*, pp. 128, 140, 299; C. CRESTI e L. ZANGHERI, *cit.*, pp. 157-158, 329-331. Vedi inoltre A. DE GUBERNATIS, *Dizionario degli Artisti Italiani viventi*, Firenze 1889, s.v.; TH. BE., DAU, s.v.

[11] Cfr. E. VITTA, *Relazione a corredo del rendiconto dei lavori eseguiti per la costruzione del Tempio israelitico di Firenze*, Firenze 1883.

[12] D. DONGHI, *Manuale dell'architetto*, Torino 1916, II, p. 342. Sulla Sinagoga di Firenze vedi inoltre *L'Edilizia moderna*, XV, II, febbraio 1906.

Enrico Petiti (1838-1898), torinese, aveva già acquistato una certa notorietà nell'ambiente professionale della ex capitale sabauda, con l'Esposizione che quivi si tenne nel 1890. In quell'occasione veniva infatti presentato, tra i suoi progetti eseguiti, il complesso dei grafici relativi al nuovo Tempio israelitico, al quale, nel 1880, era stata conferita l'assegnazione del primo premio al pubblico concorso indetto dall'Università israelitica di quella città [13].

Le altre opere del Petiti — come la palazzina Salino, la casa Maspero (fig. 6) e la casa Ambrosetti (fig. 7), tutte realizzate in Torino — ci mostrano la figura di un professionista attento e corretto, favorevole all'adozione della stilistica classica più che indulgente alle facili mode dell'eclettismo [14]. Ma nel progettare la sinagoga torinese compiuta fra il 1880 e il 1884, egli non poté fare a meno di uniformare le sue idee alle prescrizioni del bando di concorso che imponeva per la costruzione lo stile moresco. Sicché il Petiti affrontò il problema compositivo la cui risoluzione gli era stata affidata, evocando l'architettura dei minareti con la proposta di quattro torri merlate sormontate da cupole orientaleggianti poste agli angoli di una pianta perfettamente regolare, aperta su uno dei lati minori con un triforio fronteggiante un'ampia scalinata di accesso.

A questo edificio che la letteratura critica coeva presenta come uno dei più originali di Torino [15], non può comunque disconoscersi — conformemente a quasi tutte le sinagoghe italiane — un suo intrinseco valore di fulcro architettonico emergente nell'ambiente cittadino. Proprio a tale riguardo due studiosi dell'architettura torinese del valore di Andreina Griseri e di Roberto Gabetti osservavano, qualche anno fa, come la sinagoga del Petiti, trovandosi a due passi dal Tempio Valdese costruito da Luigi Formento nel 1851, e dalla chiesa di S. Giovanni Evangelista edificata nel 1882 da Edoardo Arborio Mella, risponda al principio che « la nuova architettura, anche quella religiosa, era esibita come arte sociale: il visitatore era guidato a riconoscere i nuovi cantieri che attestavano connivenze diramate, come nel giro delle esposizioni » [16].

4. *Il Tempio israelitico di Vercelli*

Egualmente in stile orientale fu eretta dall'architetto Giuseppe Locarni la Sinagoga di Vercelli, nella quale ogni minimo particolare, dalle decorazioni della facciata agli oggetti di arredo più minuti, venne disegnato con motivi arabi (fig. 8). Dove tuttavia il progettista dette prova di maggior impegno fu senza alcun

---

[13] Sulla Sinagoga di Torino del Petiti cfr. G. Sacheri, *L'Ingegneria le Arti e le Industrie alla Esposizione Generale in Torino 1884,* Torino 1893; D. Donghi, *Manuale,* cit., pp. 336-337; N. Tarchiani, *cit.*, p. 49; L. Patetta, *cit.*, pp. 128, 299.

[14] Su Enrico Petiti cfr. A. De Gubernatis, *cit.*, s.v.; sulle sue opere, vedi invece [D. Donghi], *L'Architettura Moderna alla prima Esposizione Italiana di Architettura Torino 1890. Disegni di progetti e di opere architettoniche scelti e ordinati dall'Ing. Arch. Daniele Donghi,* Torino 1891, tavv. 82, 93.

[15] Cfr D. Donghi, *Manuale*, cit., p. 342.

[16] A. Griseri e R. Gabetti, *cit.*, p. 108.

dubbio nella facciata del tempio, nel cui disegno egli riuscì a contenere le ispirazioni esotiche più che altro sul piano dell'epidermide, con gli effetti decorativi ottenuti grazie al ricco rivestimento bicromatico di pietra arenaria, rimanendo l'intelaiatura architettonica del prospetto improntata ad un severo rigore geometrico di intonazione classica [17].

5. *Il Tempio israelitico di Milano*

La personalità di Luca Beltrami (1854-1933), autore della Sinagoga di Milano — come già è occorso per il precedente caso dell'Antonelli — è troppo rilevante nel campo della storia della cultura architettonica del secolo scorso, perché si possa solo tentare di accennarne in questa sede; ci limiteremo pertanto ad inquadrare il suo progetto di Tempio israelitico nella più vasta cornice dell'attività che svolse come critico e storico militante, ma soprattutto come appassionato restauratore e strenuo difensore del patrimonio architettonico ed artistico del Paese [18].

Sulla *Nuova Antologia* del 1 aprile 1892, così scriveva Beltrami: « La conservazione dei monumenti deve quindi essere considerata da un punto di vista molto più complesso di quello che comunemente si ritenga: non è una funzione la quale possa esercitarsi con criteri sempre ristretti alle singole circostanze che si presentano, ma deve costantemente tener presente il concetto fondamentale che ogni opera di restauro ad un monumento, per quanto insignificante in se stessa, rappresenta un vero contributo alla integrità completa del patrimonio artistico [19].

Fu proprio tale concetto che spinse il Beltrami a prendere una decisa posizione nel settore disciplinare del restauro architettonico, opponendosi al metodo sino ad allora imperante del restauro stilistico. Il restauro doveva per Beltrami muovere dalla ricerca storica e documentaria, fondarsi sopra incontrovertibili testimonianze relative alla vita del monumento, e da queste avrebbe dovuto

---

[17] Sulla Sinagoga di Vercelli cfr. G.R. Levi, *Discorso nella inaugurazione al nuovo Tempio nell'Università israelitica di Vercelli,* Vercelli 1878; *L'Architettura Moderna alla prima Esposizione Italiana di Architettura*, cit., tavv. 12, 13, 14, 23, nonché D. Donghi, *Manuale*, cit., p. 340.

[18] Dell'ampia bibliografia relativa a Luca Beltrami e alla sua attività di architetto e di restauratore, ci limiteremo a segnalare: C. Boito, *Il Duomo di Milano e i disegni per la sua facciata*, Milano 1889; G. Moretti, *La commemorazione di Luca Beltrami*, Milano 1936; A. Annoni, *Tre architetti dell'Ottocento: Gaetano Moretti, Luca Beltrami, Camillo Boito*, in *Metron*, 37, 1950; R. Bonelli, *Architettura e Restauro,* Venezia 1953; A. Barbacci, *Il restauro dei monumenti in Italia*, Roma 1956; E. Lavagnino, *cit*, I, pp. 558-559; L. Grassi, *Storia e cultura dei monumenti*, Milano 1960; L. Grassi, *Il restauro architettonico*, Milano 1961; A. Cassi Ramelli (a cura di) *Luca Beltrami, tutti gli scritti*, Milano 1964; F. Borsi, *cit.*, pp. 197-206; M. Nicoletti, *L'architettura liberty in Italia*, Bari 1978. Cfr. inoltre: *Bibliografia degli scritti di Luca Beltrami dal marzo 1881 al marzo 1930,* Milano 1930; *Supplemento alla bibliografia degli scritti di Luca Beltrami*, Milano 1934.

[19] L. Beltrami, *La conservazione dei monumenti nell'ultimo ventennio*, in *Nuova Antologia*, aprile 1892.

successivamente far scaturire prassi di intervento differenziate caso per caso, a seconda dell'obiettività dell'indagine derivante dallo studio dei documenti. Beltrami aveva del resto egli stesso potuto sperimentare, in prima persona, quanto fruttuosa dovesse risultare la ricerca condotta sopra le carte di archivio, allorché, negli anni del suo soggiorno parigino avvenuto fra il 1857 e il 1878, ebbe modo di svolgere pazienti indagini sul fondo italiano dei manoscritti conservato presso la Bibliothèque Nationale.

Le scelte del Beltrami — allievo prediletto di Camillo Boito — nel campo del restauro monumentale, furono però presto contrastate sul terreno pratico, da quelle del suo maestro, il quale, enunciando per la prima volta nel 1883 i principi del restauro in senso moderno ed in modo sistematico, sollecitava un maggior rispetto per il monumento, suggerendo di evitare quelle aggiunte e quei rinnovamenti ampi e diffusi all'intero organismo architettonico, che invece il Beltrami non mancò mai di attuare, specie negli interventi di maggiore importanza, come accadde nel restauro del palazzo Marino in Milano, ricostruito in forme alessiane nella nuova facciata verso piazza della Scala, e nel restauro del Castello Sforzesco a cui, dietro precise indicazioni del Nostro, veniva aggiunta una ricostruzione in chiave storico-filologica della Torre del Filarete [20].

Fu dunque la sconfinata passione, mai venuta meno, per la ricerca storica che condurrà il Beltrami ad intervenire come progettista in termini prettamente tradizionalistici: sempre attenendosi a manierate forme neorinascimentali, in modo certamente corretto, ma senza grandi impulsi di vitalità creativa.

Se si esaminano le sue opere milanesi, quali la palazzina della Società per le Belle Arti ed Esposizione Permanente, del 1884-1886, disegnata con forme del rinascimento toscano, oppure il palazzo del *Corriere della Sera* in via Solferino, ci si accorge come il progetto per il Tempio israelitico di via Guastalla, iniziato nel 1891, fu quello dove il Beltrami attenuò forse maggiormente il suo rigore tradizionalista, ricorrendo all'accentuazione dei valori cromatici della facciata con mosaici di smalto oltremare, uniti ad ornamenti dorati, e rendendo l'esterno non uniformato ad una precisa stilistica, bensì elaborandolo con note personali [21]. Una volta orientato in senso longitudinale, da est ad ovest, lo schema planimetrico del tempio — a tre navate, e coperto molto semplicemente con cupole lignee e cassettoni aperti a calotta sempre in legno — Beltrami compose i motivi del prospetto con due piloni a ordine gigante racchiudenti una grande arcatura aperta a trifore nella zona superiore, al di sotto della quale si trova una parete piena, interrotta dalla sola porta principale di ingresso. Un elemento a timpano sovrasta l'arcone dove campeggia un'edicola che reca il simbolo delle Tavole della Legge (figg. 9-10).

---

[20] Circa i rapporti fra le due impostazioni teoriche del restauro di Luca Beltrami e di Camillo Boito, cfr. R. Bonelli, *Il Restauro architettonico,* in *Enciclopedia Universale dell'Arte,* XI, s.v. *Restauro.*

[21] Per la Sinagoga di Milano, cfr. *L'Edilizia Moderna,* I, VII, (1892), oltre a D. Donghi, *Manuale,* cit., pp. 337, 340.

La Sinagoga di Milano, inaugurata nel 1892, nella dignitosa ma non rilevante produzione architettonica di Luca Beltrami, resta un episodio di ricerca linguistica che non sarà mai più ripetuto nelle opere successive.

6. *Il « risanamento » del Ghetto di Roma*

Nella relazione della Commissione proponente il Piano edilizio regolatore e di ampliamento della città di Roma al Consiglio Comunale dell'Amministrazione capitolina, nella seduta del giorno 19 maggio 1882, così si disponeva in merito ai lavori da effettuare nell'antico Ghetto:

« La legge sul concorso governativo delle opere edilizie di Roma, impone al Comune di demolire l'attuale quartiere del Ghetto, che giace nella più depressa ed umida zona della città, dove circa quattromila persone sono agglomerate in uno spazio, che non dovrebbe coprirne che una quarta parte, e in case mal distribuite, di cattiva costruzione, antigieniche, intramezzate appena da luridi vicoli. In tutti i disegni del piano regolatore studiati dal 1870 in poi, era segnata la intera distruzione del Ghetto; che il tollerare più oltre siffatto quartiere, sarebbe cosa contraria alla umanità ed alla civiltà. Nel dubbio che potesse scegliersi l'area del Ghetto per sede del nuovo Palazzo di Giustizia, come non pochi suggerirono, il disegno del piano, di cui ci andiamo occupando, lasciava libero a quest'uso tutto lo spazio destinato alla demolizione, compreso fra i Portici d'Ottavia, la Via di Pescheria, la Piazza Cenci, ed il fiume; il quale spazio, meno la lista di terreno necessario alla sistemazione del lungotevere, misura una superficie di metri quadrati 20.000. E siccome il Palazzo esigerebbe una vasta piazza innanzi al prospetto principale, così nel disegno era pure indicata un'ulteriore demolizione di case a Nord della Via di Pescheria, e l'apertura di una breve ma larghissima strada che da S. Caterina dei Funari conducesse al mezzo del nuovo edificio, e che distruggendo il Palazzo Righetti si unisse alla Piazza Campitelli, per dove passa un'arteria del movimento proposta fra la Via degli Astalli e la Via Montanara. Peraltro se, come non è improbabile, il Palazzo di Giustizia avesse a collocarsi in Prati di Castello, quella grande piazza e quella grande strada di accesso diverrebbero inutili, e le demolizioni si limiterebbero allo spazio di 20.000 metri quadrati nelle bassure del Ghetto. In tal caso, dopo risanato e rialzato il terreno, coi riguardi ai molti e preziosi avanzi di antichi monumenti che sonovi sopra e sotterra in quella regione, verrebbe diviso in pochi spazi fabbricabili, regolari, divisi da una strada in lungo e da alcune in traverso, come già era segnato nel piano di massima del 1873; e come fu allora approvato dal Consiglio. Nelle abitazioni che sorgessero in questo quartierino, troverebbero nuovo e sano alloggio circa 1000 persone » [22].

Il problema del « risanamento » del quartiere del Ghetto, già previsto nel

---

[22] Cfr. la 13ª Proposta al Consiglio Comunale di Roma nella sessione ordinaria primaverile. Seduta del giorno 19 maggio 1882, Archivio Storico Capitolino, Roma (d'ora in avanti ACR), *Verbali del Consiglio Comunale*. 1882.

piano regolatore del 1873, era stato difatti recepito nei successivi strumenti legislativi ed amministrativi, con la convenzione del 14 novembre 1880, stipulata tra il Comune di Roma e lo Stato in merito alle opere edilizie da affrontare conformemente al piano regolatore della città, nonché con la legge 14 maggio n. 209 del 1881, recante il concorso economico dello Stato per l'attuazione del piano regolatore edilizio. All'articolo 6 della suddetta convenzione veniva infatti prevista la *Demolizione del quartiere del Ghetto con rialzamento e sistemazione del suolo*, nel gruppo delle opere che si sarebbero dovute eseguire nell'arco di un ventennio.

Le vicende che contrassegnano la demolizione del Ghetto perdureranno per tutto il secolo; nel 1885, con convenzione apposita stipulata il 10 del mese di maggio, il Comune di Roma aveva affidato alla Banca Tiberina i lavori di sistemazione del Ghetto, e le procedure di espropriazione degli immobili erano prontamente iniziate il giorno 1 novembre dello stesso anno, essendo stato il contratto definitivo fra la Banca Tiberina e l'amministrazione comunale stipulato solo il 3 agosto 1885[23].

Una ricostruzione storica di tali avvenimenti basata sulle fonti di archivio può proficuamente essere svolta partendo dall'esame delle carte conservate in due fondi di particolare interesse: quello dell'Archivio Storico Capitolino (il fondo *Lavori Pubblici*, limitatamente alla serie *Piano Regolatore*, e quello dell'Archivio di Stato di Roma, il fondo *Prefettura*, sempre limitatamente alla serie *Piano Regolatore*). L'esame, in parallelo dei suddetti fondi, ci consente di mettere a fuoco l'intera cronistoria degli avvenimenti legati alle espropriazioni e alle trasformazioni apportate alla compagine edilizia del quartiere del Ghetto. Se la prima delle due serie contiene infatti documenti relativi alle indennità da corrispondere ai proprietari espropriandi, e importantissime planimetrie particellari dalle quali è possibile ricostruire in modo particolareggiato gli isolati demoliti tra via Fiumara, via Azimelle e via Catalana, fra via del Portico di Ottavia e via Rua, (figg. 11-13), nella seconda confluisce nondimeno l'intero *corpus* documentario testimoniante le diverse fasi attraverso cui la prefettura procedeva alle espropriazioni: notifiche di occupazione del suolo per causa di pubblica utilità, accertamento del regime proprietario mediante la raccolta dei rogiti notarili per certificare i

---

[23] Sulle vicende della lite giudiziaria fra la Banca Tiberina e l'Amministrazione comunale di Roma, cfr. ACR, *Lavori pubblici, Piano regolatore, Convenzione Banca d'Italia*, b. 45, nonché *Verbali del Consiglio Comunale*, 1898 : 81ª. Proposta al Consiglio Comunale di Roma nella sessione ordinaria autunnale. Seduta del novembre 1889 recante come oggetto il « Compromesso fra il Comune di Roma, la Banca d'Italia, la Banca Tiberina in liquidazione, la Compagnia Fondaria Italiana in liquidazione, per componimento di varie vertenze ». Il compromesso in questione verrà poi presentato dal Ministro dei Lavori pubblici alla Camera il 7 dicembre 1899; cfr. le carte conservate presso l'Archivio Centrale dello Stato, *Ministero dell'Interno*, fondo *Comuni*, Roma, b. 549 (Cfr. V. Vannelli, *Economia dell'architettura in Roma liberale*, Roma 1979, pp. 97-98, 114). Cfr. pure C. Benocci, *Il Rione S. Angelo*, Roma 1980, p. 90.

passaggi di proprietà degli immobili; materiale, quest'ultimo, di grande importanza ai fini di un'approfondita disamina circa l'edilizia non più esistente [24].

Dagli atti originali che abbiamo dianzi richamato, ci è noto dunque che il contratto dell'agosto 1885, sanciva l'obbligo, da parte del Comune di Roma, di costruire una nuova arteria che ponesse in comunicazione il corso Vittorio Emanuele II con il centro del quartiere che si sarebbe dovuto creare in luogo dell'antico Ghetto; alla Banca Tiberina sarebbe invece spettato lo stanziamento dei fondi occorrenti per le espropriazioni e l'incarico di curare la commessa della costruzione della rete stradale; a fronte di ciò le veniva garantito l'acquisto dei lotti fabbricabili una volta compiute le opere di urbanizzazione.

Tuttavia, effettuate nella quasi totalità le procedure di espropriazione, nacque una controversia fra la Tiberina e l'Amministrazione comunale, sicché quest'ultima non dette avvio all'apertura della strada di collegamento che si era impegnata a realizzare, e si vide per tale motivo citata in giudizio dalla Tiberina medesima. La causa si protrasse sino al 1891 e se ne vide l'epilogo solo nel novembre 1898, quando fu stipulato un compromesso fra il Comune di Roma e la Banca d'Italia — che nel frattempo aveva rilevato la Tiberina in liquidazione — riguardante la ripresa edilizia in tutti quei quartieri la cui costruzione era rimasta interrotta dopo la grande crisi economica del 1888-1889 [25].

7. *Il Tempio israelitico di Roma*

Siamo quindi giunti al 1889, anno in cui l'Università Israelitica romana bandisce il concorso per la costruzione della nuova sinagoga. Il concorso si svolse in due fasi successive: fra i due concorrenti, i cui progetti erano stati ritenuti più meritevoli in primo grado venne indetta infatti una seconda prova, che ebbe luogo il 31 maggio 1899.

La commissione, composta da Camillo Boito, Giuseppe Sacconi, Giulio Podesti, Edoardo Vitta (che già abbiamo visto impegnato nell'amministrazione tecnica dei lavori per la sinagoga fiorentina) ed Enrico Panzacchi, assegnava

---

[24] Tale metodo andrebbe in verità esteso a qualsiasi altra zona di Roma interessata dalle trasformazioni urbanistiche ed edilizie otto-novecentesche. Ponendo in relazione gli atti conservati presso i due fondi anzidetti, unitamente ad un esame circostanziato da svolgere nei fondi *Ministero dei Lavori pubblici, Ministero dell'Interno* (fondo *Comuni*) e *Ministero della Pubblica istruzione, Direzione Generale Antichità e Belle Arti* dell'Archivio Centrale dello Stato, è possibile ricostruire in modo puntuale e sistematico le fasi di demolizione di interi quartieri: basti citare gli esempi del quartiere dell'Oca, e, nel quartiere Rinascimento, degli sventramenti apportati per l'apertura del Corso Vittorio Emanuele II e di via Arenula. E' di imminente pubblicazione da parte del sottoscritto una raccolta dei documenti di archivio relativi al tracciato del Corso Vittorio Emanuele, conservati presso i fondi sopra elencati.

[25] I quartieri lasciati interrotti dopo la crisi edilizia del 1888-1889, la cui sistemazione sarà oggetto del compromesso, erano: il Ghetto; S. Cosimato alle pendici del Gianicolo; l'Oca e il quartiere alla sinistra della via Nomentana (corrispondente alla zona, dell'attuale piazza Alessandria). L'atto riguardava anche il completamento dell'esedra sud di Termini, progettata da Gaetano Koch.

l'incarico al progetto redatto dall'architetto Osvaldo Armanni e dall'ingegnere Vincenzo Costa[26] (figg. 14-15).

Dei due professionisti Osvaldo Armanni (1855-1929) è colui che dimostra senza alcun dubbio la personalità più spiccata. Perugino di nascita, fu allievo di Guglielmo Calderini dal quale seppe probabilmente ereditare il gusto per un'architettura schiettamente eclettica che, a motivi d'intonazione classica, univa temi di esotismo orientaleggiante con il ricorso a intenzionali citazioni cariche di fantasiosi simbolismi. Non è un caso che nelle opere dell'Armanni — dal progetto presentato al concorso per il monumento a Vittorio Emanuele II a quello dell'Oratorio israelitico di via Balbo in Roma — permanga sempre tale volontà di equilibrio fra un classicismo di maniera e l'enfasi retorica di un linguaggio aperto ad un uso misurato di sincretismo stilistico[27].

Nella relazione presentata da Costa e da Armanni alla Commissione Tecnico-Amministrativa dell'Università Israelitica Romana nel 1904, così si esprimono gli autori circa lo stile architettonico della sinagoga:

« [...] nessun monumento ci pervenne che potesse servirci di guida sicura a stabilire l'indole vera dell'arte architettonica fiorente in Palestina nella più remota età. Era invece opportuno che nella costruzione di un Tempio israelitico si adottasse uno stile che ricordasse il periodo storico in cui ebbe origine il sistema religioso, cui l'edificio doveva essere consacrato. Avvalendoci quindi della semplice induzione storica, ci persuademmo che gli antichi monumenti architettonici della regione suddetta dovessero ispirarsi ad una fusione di stile assiro ed egizio, e più tardi anche di greco.

Ma più ragioni sconsigliarono, dopo maturo esame, di applicare nella costruzione del nostro Tempio gli antichissimi tipi nella loro purezza primitiva. In primo luogo le vetuste forme architettoniche erano in aperto contrasto colle diverse esigenze della vita moderna e cogli usi e i costumi del nostro secolo. In secondo luogo il ricordo degli stili più antichi poteva determinare la rimembranza di dure lotte e di tempi calamitosi. Il ricorrere però ad altri stili (per esempio all'arabo), solo perché orientali, non ci parve cosa giustificata da sufficiente ragione, tanto più che anche per essi militano gli argomenti esposti riguardo allo stile assiro ed egizio. In quanto poi allo stile arabo potrebbe aggiungersi che se questo si poté adottare a Firenze, senza produrre uno spiacevole contrasto coll'ambiente, ciò si dovette all'appartenere la maggioranza dei monumenti di quella città all'epoca del primo rinascimento. Né potevamo noi indurci a seguire nella principale sede della classica arte greco-romana e cinquecentista, uno stile tanto di-

---

[26] Cfr. V. Costa e O. Armanni, *Il nuovo Tempio israelitico di Roma. Relazione al Consiglio di Presidenza e alla Commissione Tecnico-Amministrativa dell'Università Israelitica Romana*, Roma 1904, p. 4.

[27] Su Osvaldo Armanni cfr.: V. Fasolo, *Osvaldo Armanni*, in *Annuario dell'Università di Roma*, Roma 1929-1930; A. Armanni, *In memoria dell'architetto Osvaldo Armanni*, Roma 1930. Vedi inoltre *Dizionario biografico degli italiani*, s.v.. Intorno alla problematica eclettica dell'architettura di Guglielmo Calderini, cfr. P. Marconi, *Calderini*, Roma 1975.

verso dalle nostre tradizioni artistiche, il quale non ci fu mai di guida e di ammaestramento e che infine rappresenta religioni e costumi affatto diversi dagli ebraici.

Ci sembrò dunque più ragionevole l'adottare uno stile della famiglia che fiorì presso di noi, desumendolo in parte dal greco, che, intimamente legato per ragioni di paternità coll'arte romana e colle forme derivate da essa, poteva bene applicarsi ad un monumento da erigersi in Roma. Ispirandoci però allo stile greco, noi sviluppammo assai liberamente il nostro stile architettonico, che volemmo direttamente influenzato da motivi asiatici e specialmente assiri, subordinati alle moderne esigenze. Cercammo così che il nuovo tempio assumesse forme severe, semplici, non prive tuttavia di una moderata ricchezza, e armonizzanti perfettamente, a nostro avviso, con quelle degli altri monumenti della nostra città »[28].

Da siffatte asserzioni non emerge certamente una chiara e matura concezione teorica circa la stilistica che l'Armanni era più incline a far sua, ma sembra piuttosto delinearsi un principio di opportunità nell'adattare (come era del resto in uso in quell'epoca), lo stile alle condizioni storiche e ambientali imposte dal tema architettonico[29].

Ciò nondimeno i particolari accorgimenti tecnici impiegati nel costruire l'edificio (iniziato nel 1901 e terminato nel 1904), ci mostrano una professionalità non comune, densa di accenti personali. Basti fare l'esempio dell'imponente cupola della sinagoga realizzata con centine in ferro a traliccio, con l'estradosso in mattoni tubolari su cui sono applicati due strati, uno di intonaco ed un altro di cemento idraulico per consentire la caratteristica copertura con lamine in alluminio sottile e durevole nel tempo[30].

Il progetto per la costruzione della sinagoga fu approvato dalla Commissione edilizia dell'Amministrazione capitolina il 29 settembre 1900. Presso la sede dell'Archivio Storico Capitolino si conservano i disegni presentati al Comune per ottenere la licenza di costruzione[31], e da questi è possibile rilevare la particolare cura che i due autori posero nel definire i dettagli decorativi e le partiture architettoniche del grandioso tempio innalzato nella capitale (figg. 16-18).

---

[28] Cfr. V. Costa e O. Armanni, *Il nuovo Tempio israelitico di Roma,* cit., pp. 11-13.

[29] C. Ceschi, *Le chiese di Roma dagli inizi del Neoclassico al 1961*, Bologna 1963, p. 154, così osserva a proposito dello stile della sinagoga: « Non importava tanto riprodurre un modello originale di tempio ebraico, antico o recente, quanto di generare l'impressione di un edificio di culto orientale cui convenivano particolari architettonici e decorativi non importa se talvolta ellenistici o siriaci, purché adatti allo scopo. A ciò era servito appunto l'insegnamento degli stili che era fondamento della preparazione degli architetti nelle Accademie di Belle Arti ».

[30] Sulla Sinagoga romana cfr. inoltre, *L'architettura italiana*, X, febbraio 1915, nonché F. Sapori, *Architettura in Roma 1901-1950*, Roma 1953. Sui progetti presentati al concorso cfr. fra l'altro G. Accasto e V. Fraticelli e R. Nicolini, *L'architettura di Roma capitale 1870-1970*, Roma 1971, pp. 178-179.

[31] ACR, Fondo *Titolo 54*, prot. 16566/1903.

8. *Il Tempio israelitico di Trieste*

La sinagoga di Trieste fu iniziata nel 1906 e portata a compimento nel 1912 dagli architetti Ruggero ed Arduino Berlam.

Il Tempio israelitico triestino, ispirato a forme architettoniche risalenti agli stili della Siria (nonostante l'originale rivisitazione stilistica proposta dagli autori), può essere considerato — insieme a quello dell'Antonelli — il più importante esempio di sinagoga italiana moderna (fig. 19).

Alla famiglia dei Berlam [32] si devono tre generazioni di architetti: Giovanni Berlam (1823-1892), il capostipite, operò nella seconda metà del secolo XIX, in quell'ambiente culturale dove la lezione neoclassica dei Pertsch, dei Mollari, dei Nobile, aveva lasciato nei primi decenni dell'Ottocento, con la Rotonda Pancera, la Borsa, la chiesa di S. Antonio, un'impronta profonda nell'architettura di Trieste [33]. Un più generale decadimento dell'attività architettonica si viene tuttavia avvertendo proprio nella seconda metà del secolo, e se l'opera di Giovanni Berlam valse in qualche misura a riqualificare la produzione corrente, non lasciò comunque segni indelebili nell'edilizia triestina, merito che invece competerà a quella del figlio Ruggero e più ancora del nipote Arduino.

Allievo del Boito, Ruggero Berlam (1854-1920) iniziò a lavorare in collaborazione con il padre per la ricostruzione del teatro Mauroner, chiamato in seguito La Fenice, che un incendio aveva distrutto nel 1876. Le sue prime opere realizzate autonomamente, le case Renner e Berlam del 1876, mostrano nei motivi neomedievaleggianti più l'insegnamento del maestro che quello paterno; gli anni tra il 1880 e il 1900 segnano per l'architetto un periodo di intensa attività nel corso del quale egli si dedicò prevalentemente alla costruzione di case di abitazione, spesso disegnate con stilistica lombardo-veneziana, che per alcuni accorgimenti, come ad esempio il trattamento parietale a fregi di maioliche e graffiti, imposero un tipo edilizio che avrebbe avuto largo seguito in Trieste.

Nei primi anni del '900, allorché andavano maturando nella sua architettura accenti consoni alle nuove tematiche *liberty*, inizia per Ruggero Berlam la collaborazione con il figlio Arduino che durerà sedici anni.

Ad Arduino Berlam (1880-1946) spetta probabilmente gran parte delle soluzioni progettuali elaborate per il tempio israelitico, dal momento che nella produzione paterna, non appena sopravvenuto il sodalizio con il figlio, ovverossia già con le tre opere della Sinagoga, della Scala dei giganti e del palazzo della Riunione Adriatica di Sicurtà, tutte realizzate in Trieste tra il 1906 ed il 1915, serpeggia una decisa tensione innovativa.

---

[32] Sui Berlam cfr. C. Budinis, *Ruggero Berlam*, in *Architettura e arti decorative*, 1921-1922; N. Tarchiani, *cit.*, p. 71; E. Lavagnino, *cit.*, pp. 568, 570; C.L.V. Meeks, *cit.*, pp. 268-272, nonché: DAU, s.v. *Ruggero Berlam*; Catalogo *Mostra del Liberty italiano*, Milano 1972, p. 83; *Dizionario biografico degli italiani*, s.v.

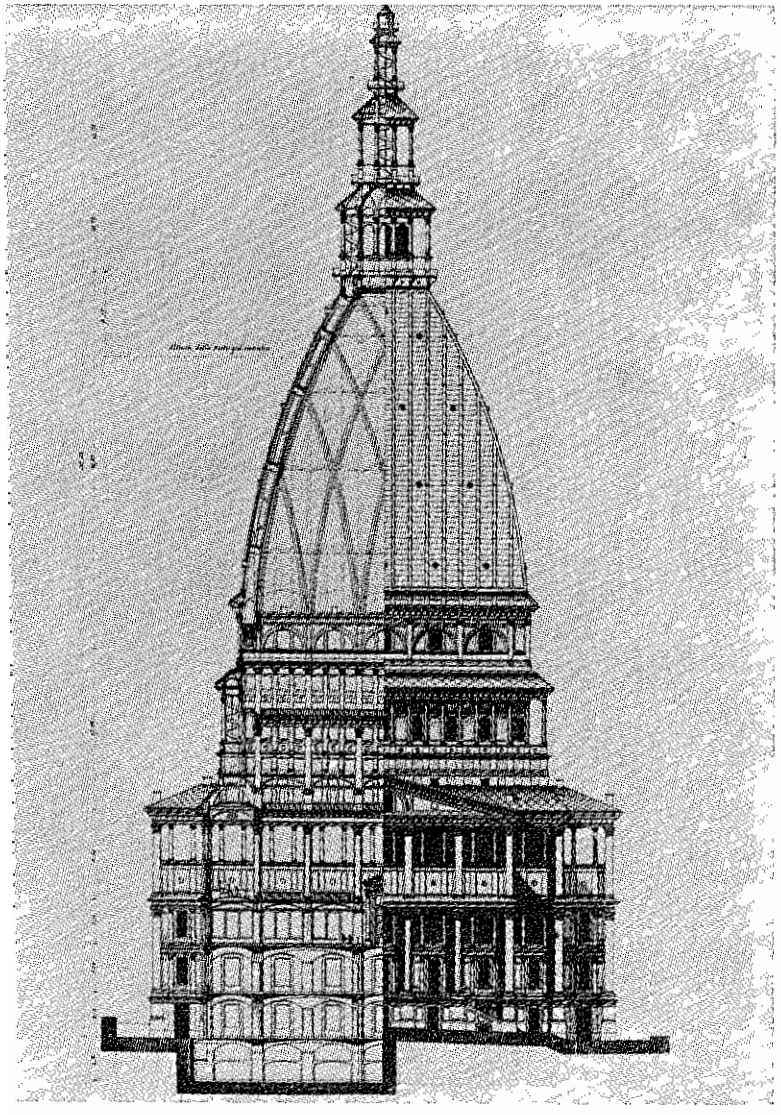
[33] Cfr. L. Semerani-G. Tamaro, *Inchieste edilizie sulle città italiane: Trieste*, in *Casabella-Continuità*, 220, 1958, *passim*, nonché M. Nicoletti, *cit.*, pp. 272-273.

Contrariamente al costume professionale di Ruggero, incline ad un'architettura corretta ma di maniera, non aperta verso influenze europee, Arduino raccoglie echi molteplici nelle sue architetture. Spunti espressionisti si avvertono nella Scala dei giganti, e temi *liberty* affiorano nell'esotismo contenuto della sinagoga, dove la decorazione peraltro agisce soprattutto sul piano dei particolari secondari, come nelle ghiere degli archi o nelle piattabande delle finestre, in un voluto contrasto con le scabre superfici delle facciate. Successivamente, nelle sue opere più interessanti, come il grattacielo per le Assicurazioni Generali in Trieste (fig. 20), rimasto incompiuto, o nel progetto per piscine natatorie [34] (fig. 21) si possono leggere accenti della scuola di Chicago e tardive cadenze Wagnerschüle, che l'architetto seppe sempre interpretare con grande maestria, fuori da ogni sorta di accademismo.

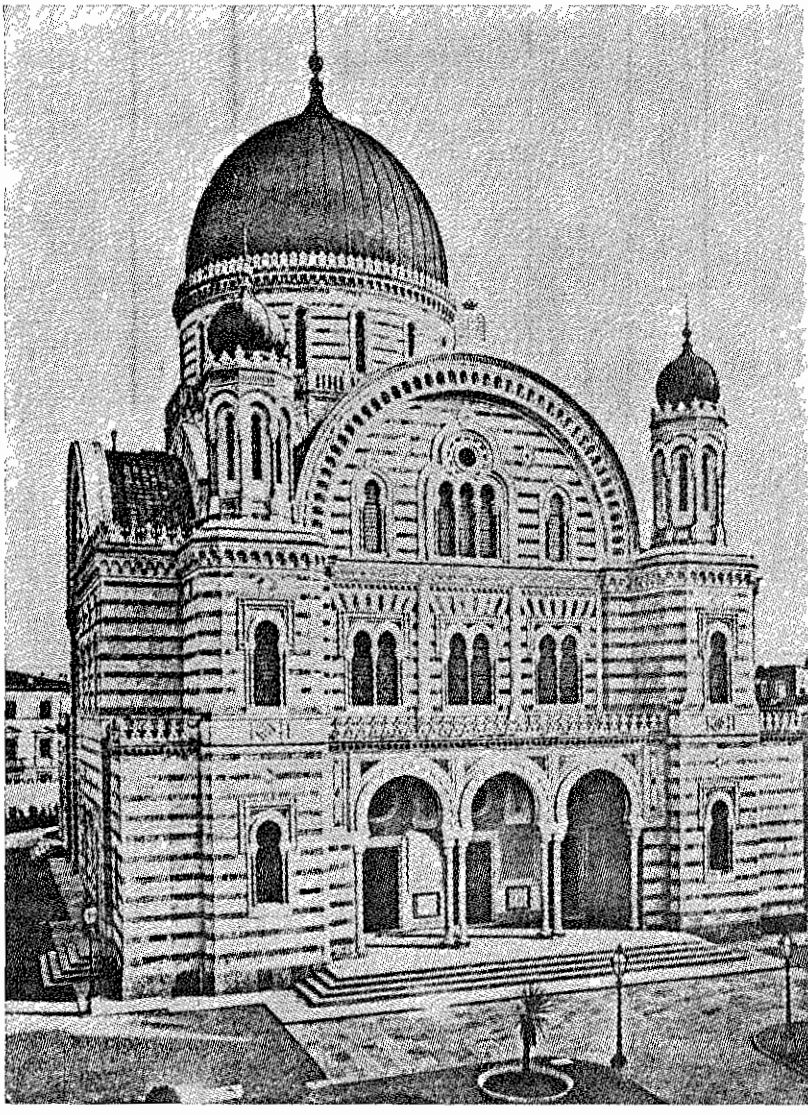
Le interpretazioni eclettiche che dominano l'architettura delle sinagoghe, se per tutto l'Ottocento sottolineano gli aspetti più conformisti, meno vitali, di quel momento culturale, trovano col nuovo secolo, nel *liberty* italiano che l'esposizione di Torino del 1902 aveva ufficialmente proclamato, la loro affermazione più convincente e matura.

---

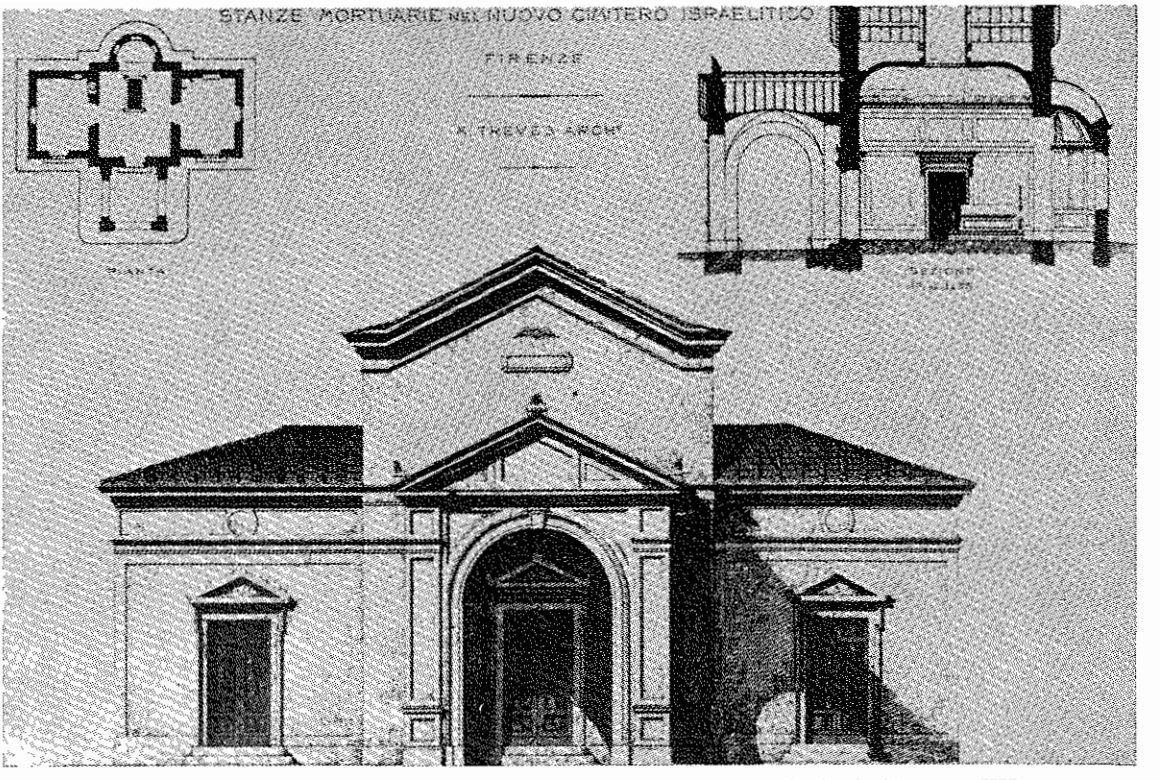
[34] Cfr. *L'architettura italiana*, XXIV (1929), 1, pp. 17-27; XXIV (1929), 2, pp. 2-6.



A. Antonelli, tempio israelitico di Torino, sezione-prospetto, 1863-1900) (rilievo di C. Caselli, 1875).

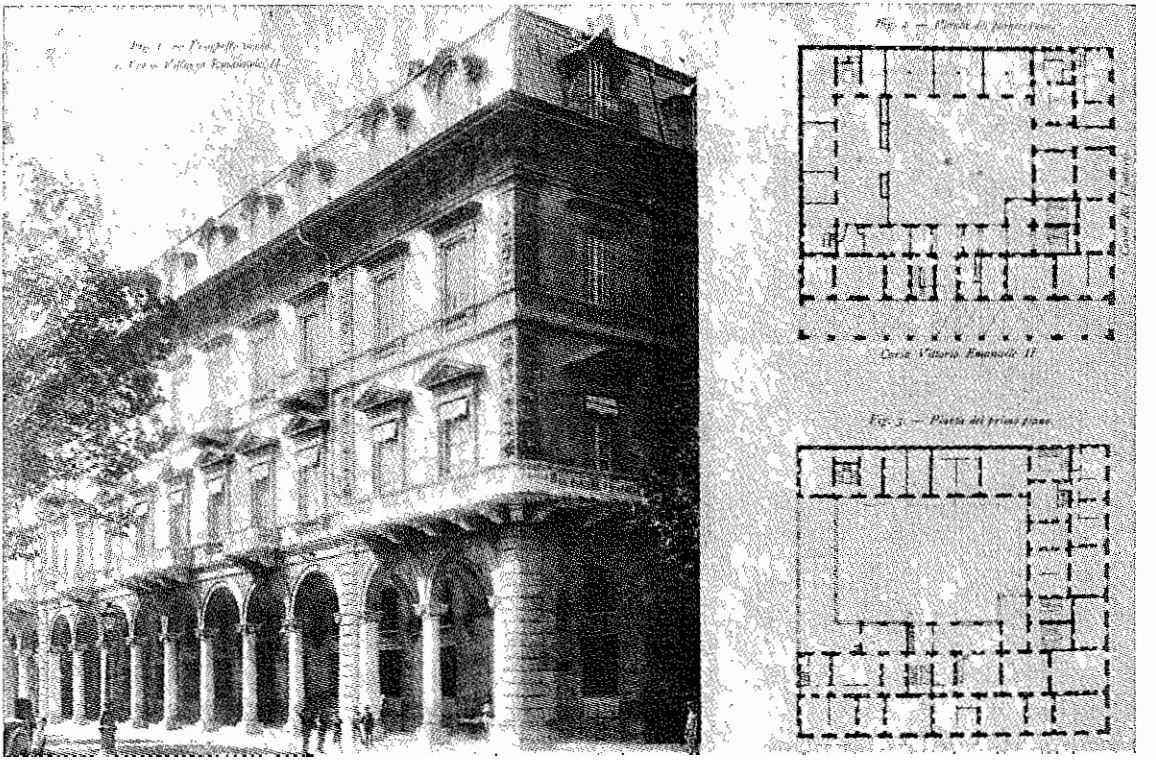


2. M. Falcini, M. Treves, V. Micheli, tempio israelitico di Firenze, 1874-188 (da *L'Edilizia moderna,* XV, II, 1906).



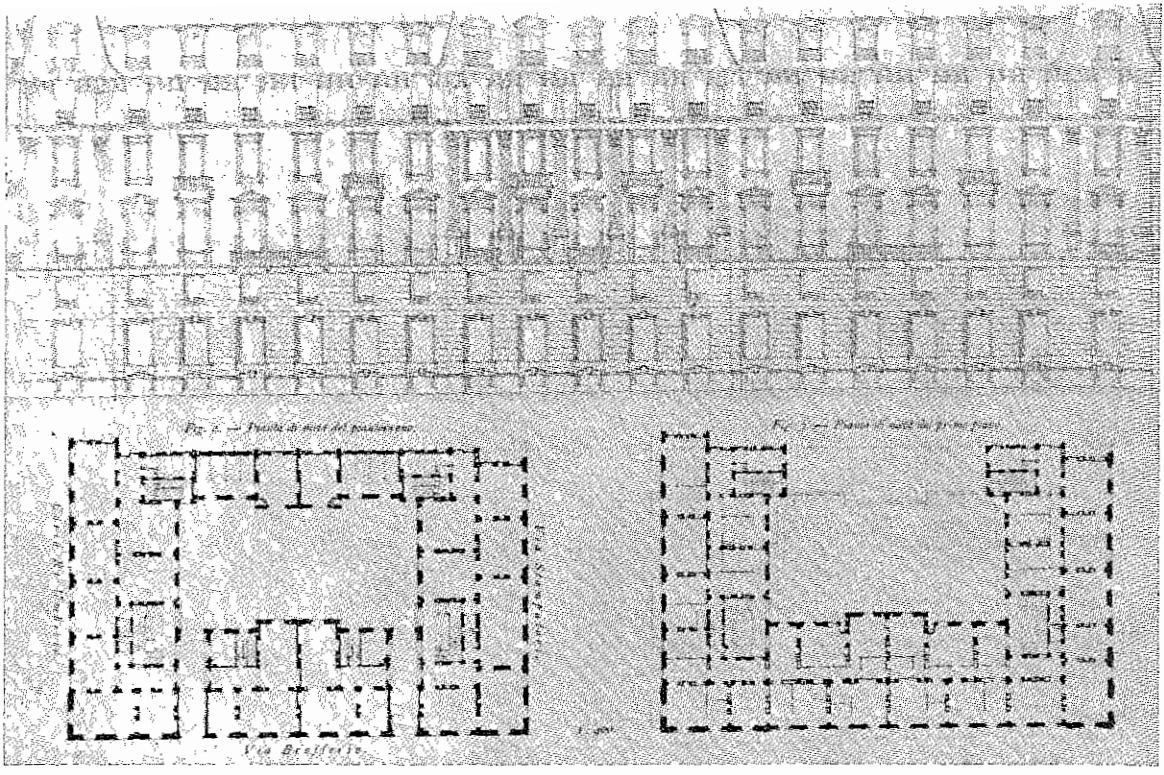
3. M. Treves, progetto per il cimitero israelitico di Firenze, 1881 (da *Ricordi di Architettura,* VII, 1884).

6. E. Petiti, palazzo Maspero, Torino, 1890 (da *L'Architettura Moderna alla prima Esposizione Italiana di Architettura di Torino 1890...*).



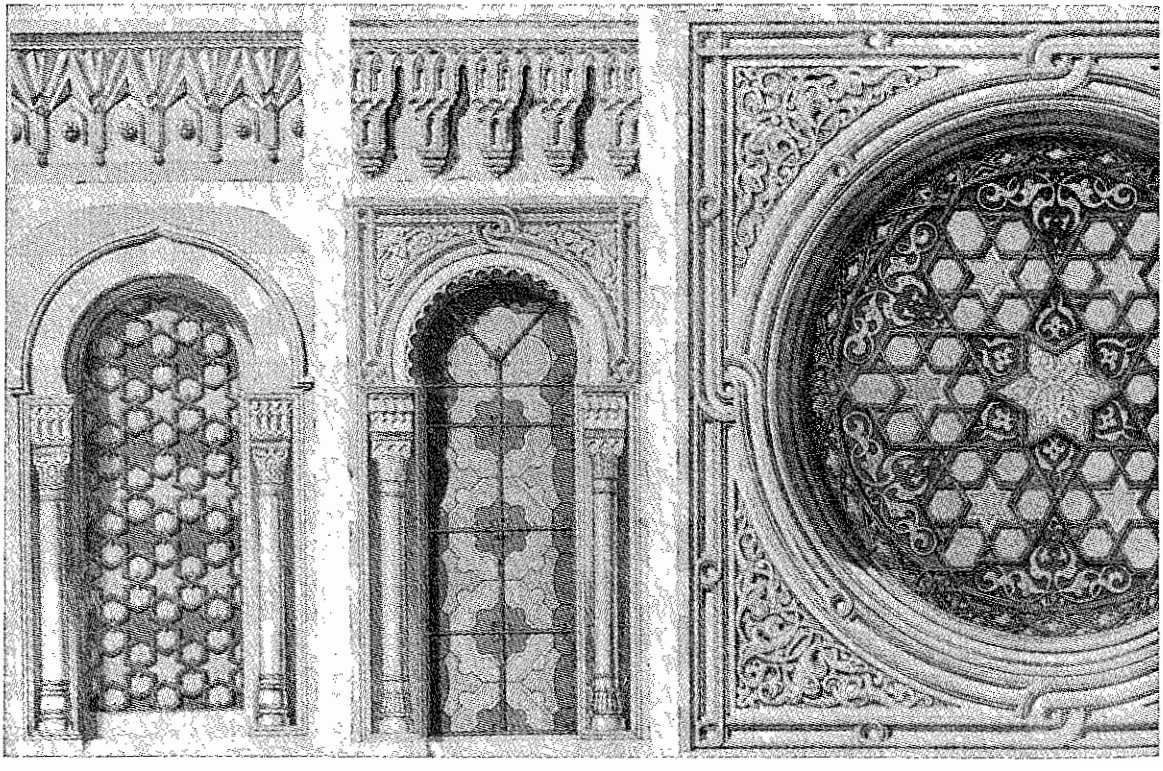
V. Micheli, progetto per il palazzo Targioni, Firenze 1890 ca.
(da *Ricordi di Architettura,* v. III, s. II, 1892-93).

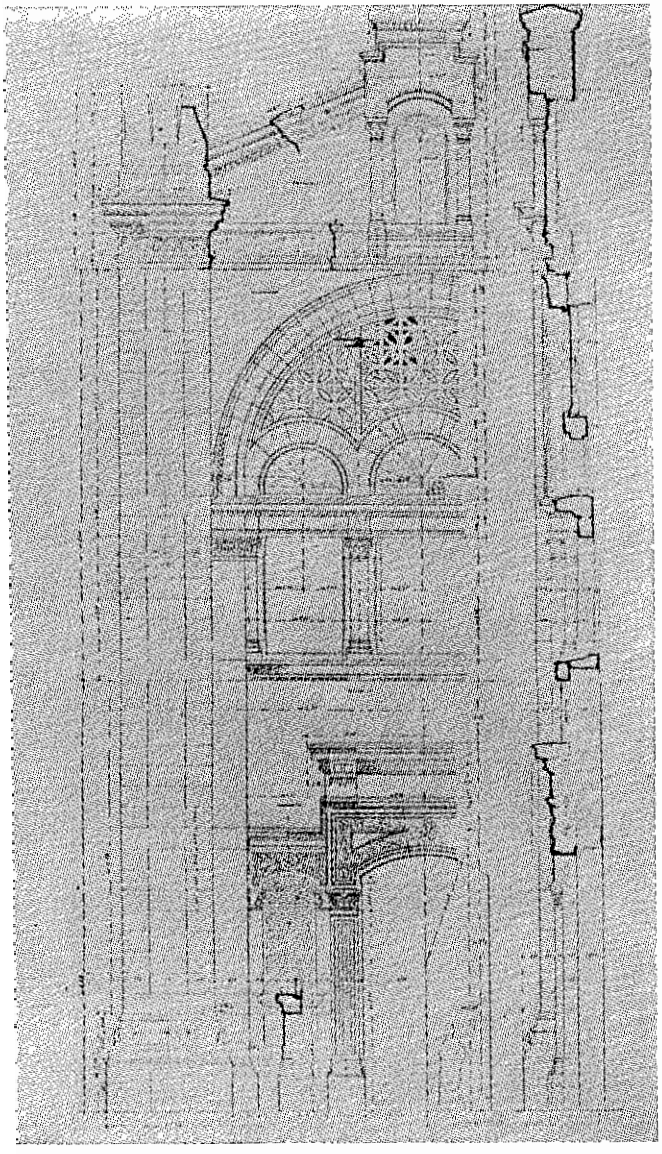
5. E. Petiti, nuovo tempo israelitico di Torino, 1880
(da L. Patetta, *L'architettura dell'Eclettismo*).

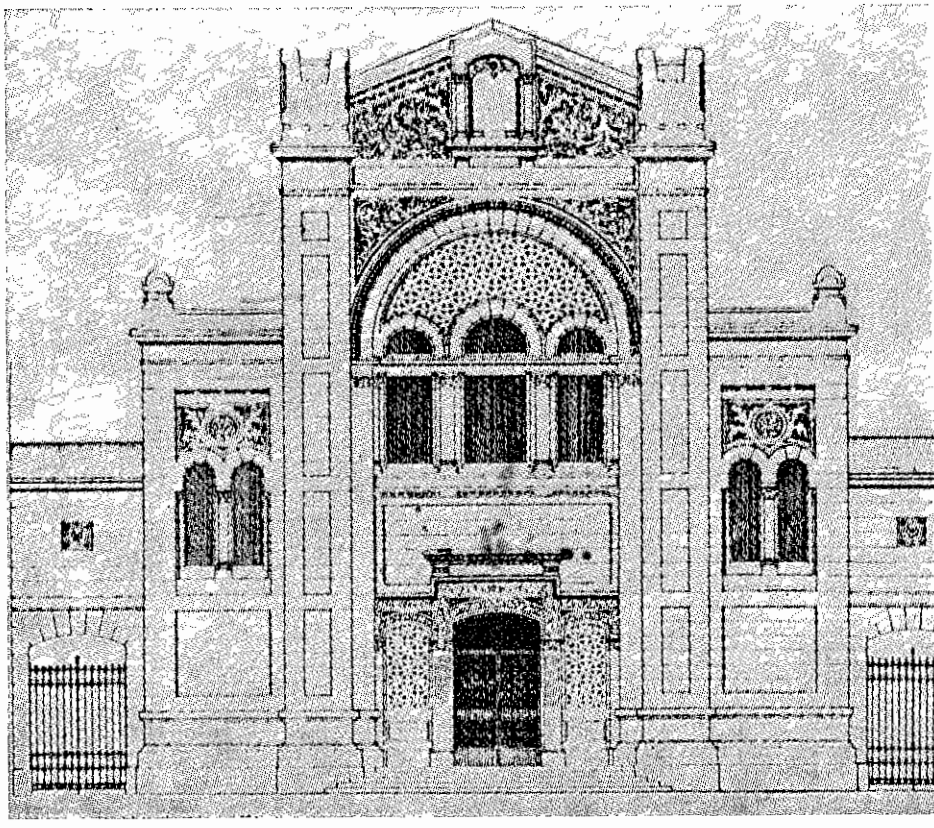


7. E. Petiti, palazzo Ambrosetti, Torino 1890 (da *L'Architettura Moderna,* cit.).

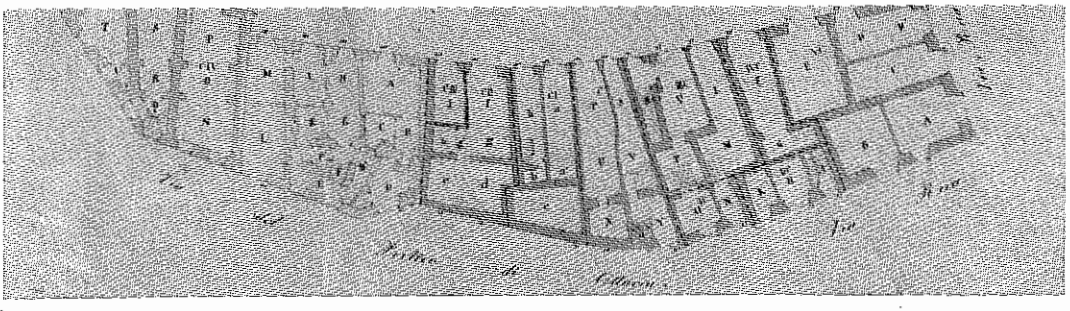
8. G. Locarni, progetto per il tempio israelitico di Vercelli, 1878 (da *L'Architettura Moderna,* cit.).



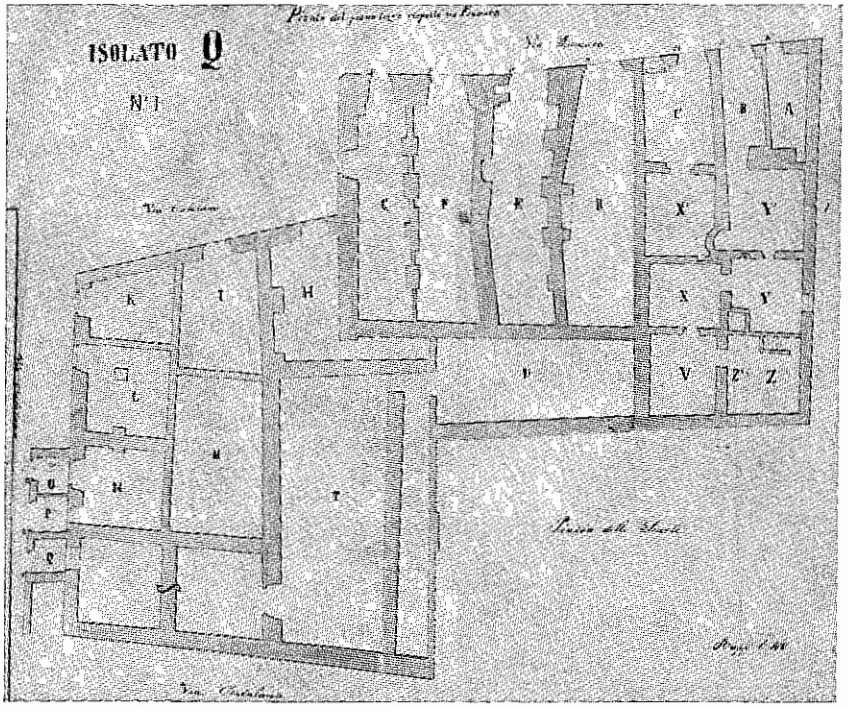


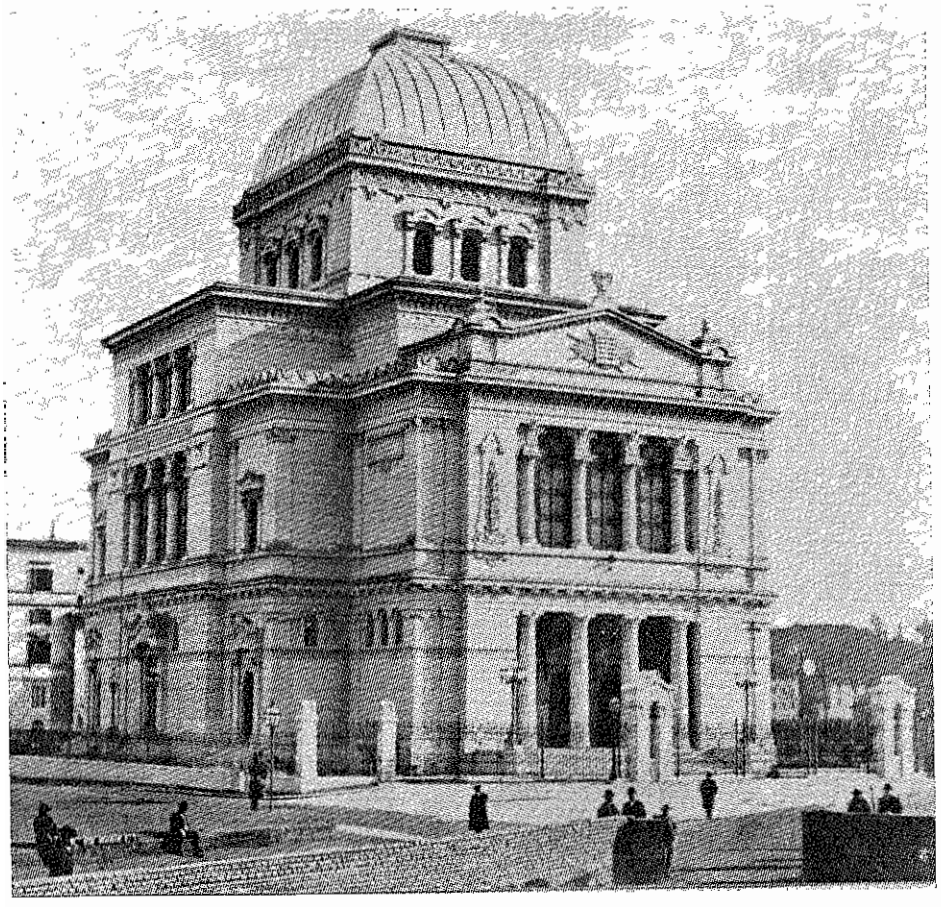


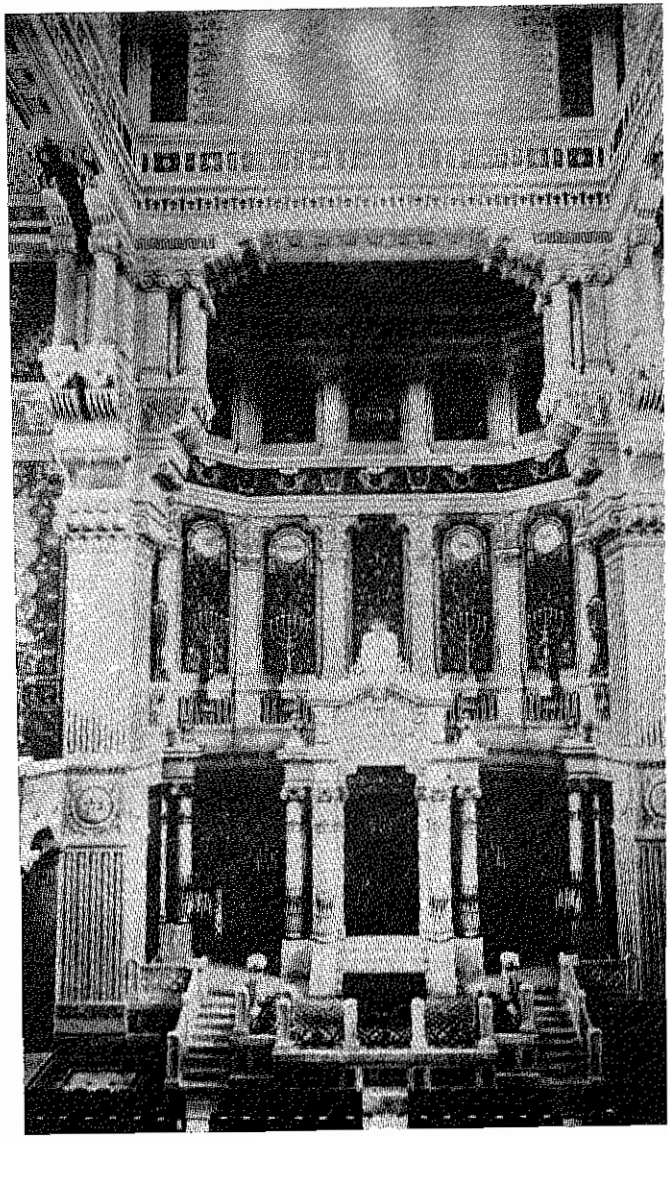
9.-10. L. Beltrami, progetto per il tempio israelitico di Milano, 1891-1892 (da *L'Edilizia Moderna,* I, VII, 1892).



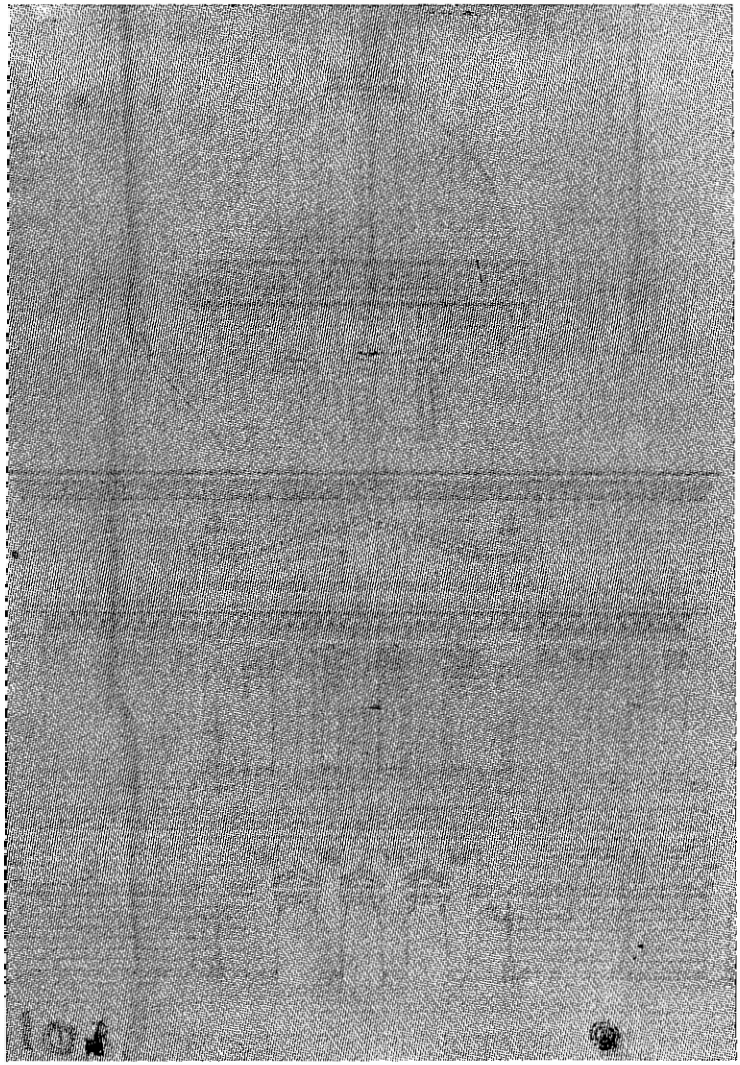
11. Pianta particellare dell'isolato U (piano terra) compreso fra via Rua e via del Portico di Ottavia 1886 (Archivio Storico Capitolino, fondo *Ufficio V - Lavori Pubblici, Piano regolatore,* b. 20).
12. Pianta particellare dell'isolato R (piano terra) compreso fra via Fiumara, via Azimelli e via Catalana 1886 (Archivio Storico Capitolino, *ibidem*).
13. Pianta particellare dell'isolato Q (piano terra) compreso fra via Fiumara, via Catalana e piazza delle Scuole 1885 (Archivio Storico Capitolino, *ibidem*).

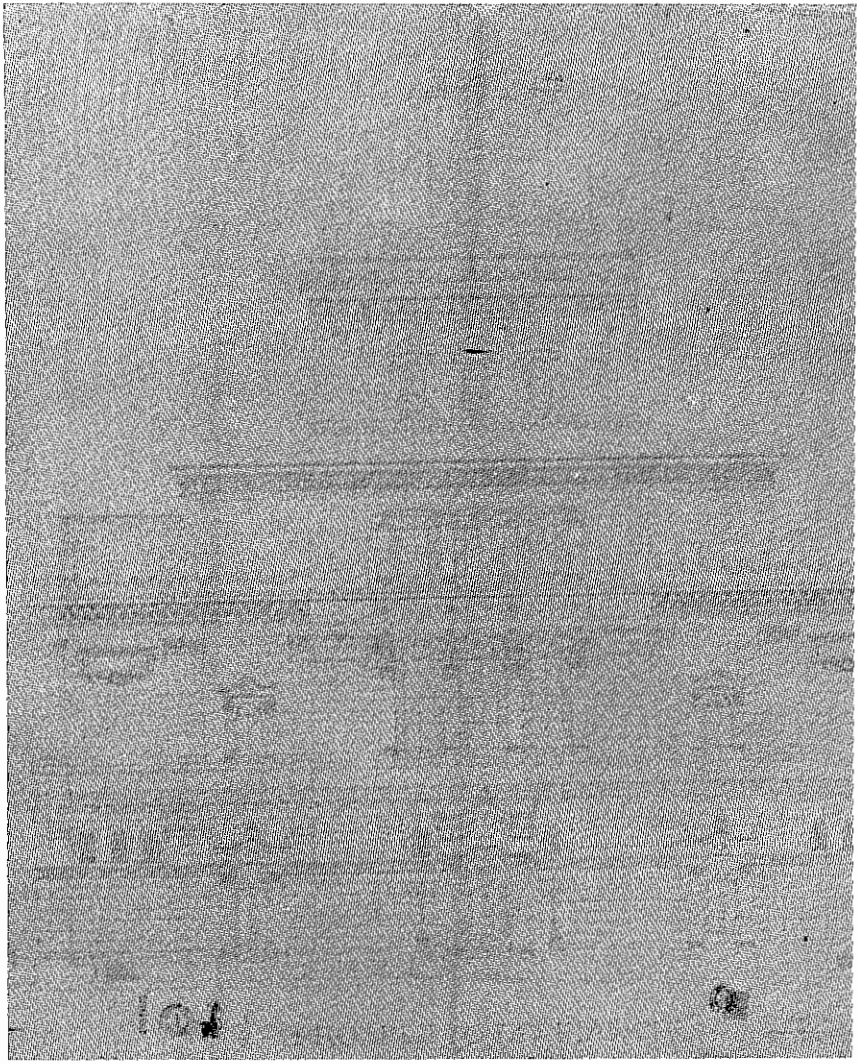






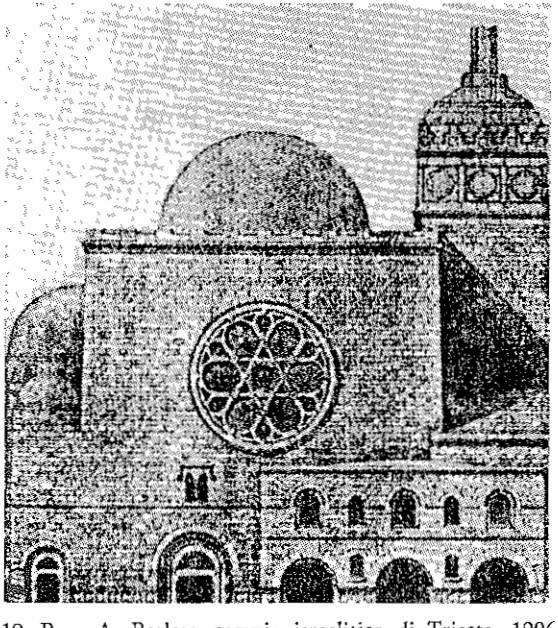
14.-15. O. Armanni, V. Costa, tempio israelitico di Roma, 1900-1904 (da *L'Architettura italiana,* X, 1915).

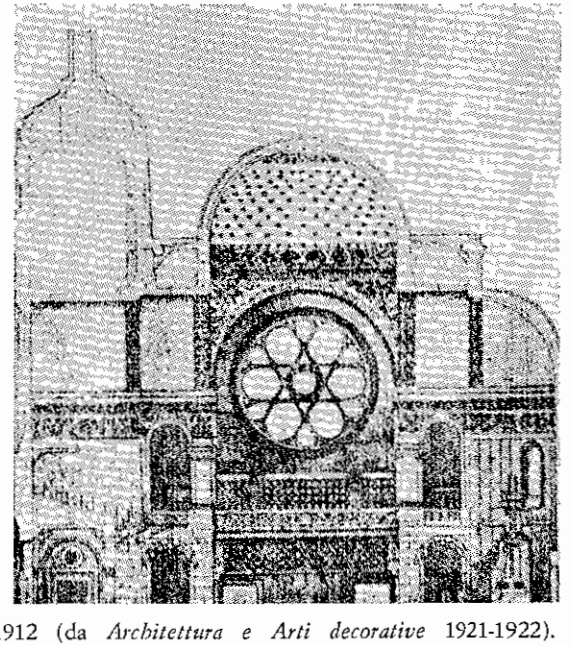




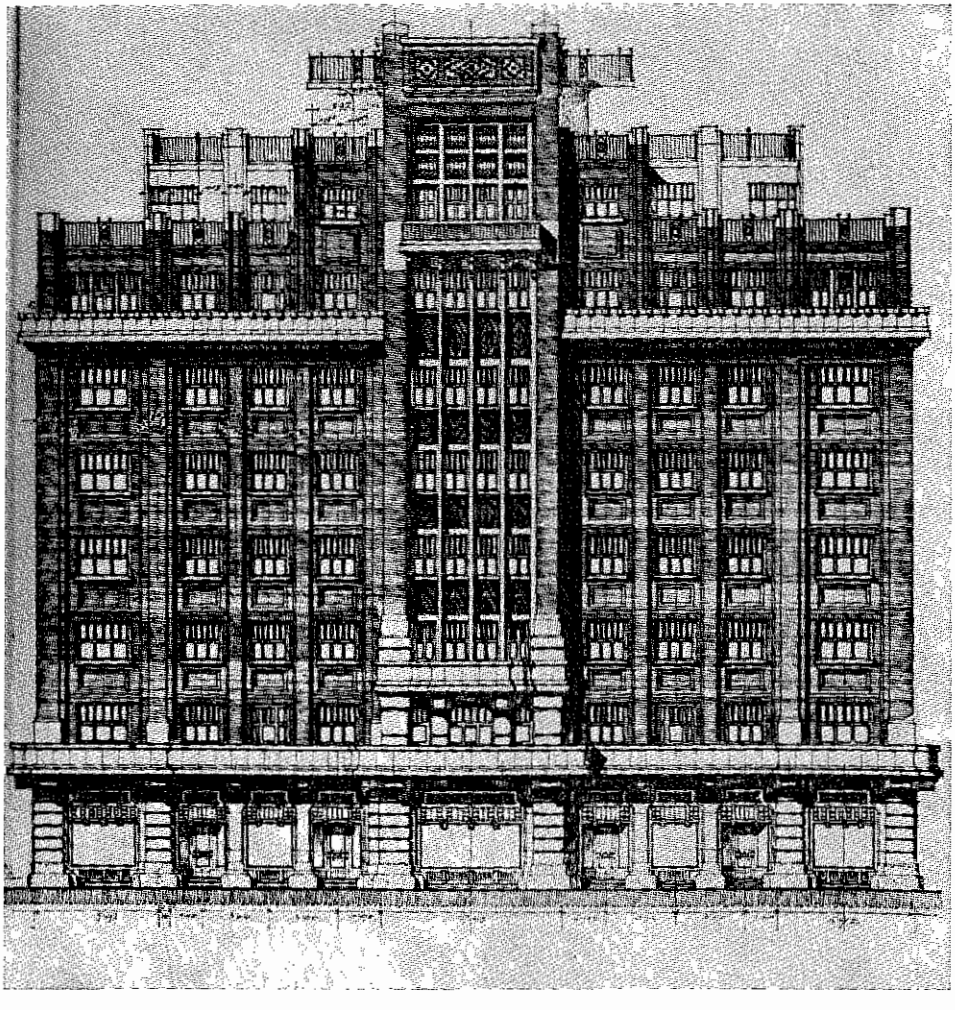
17.-18. O. Armanni, V. Costa, progetto per il tempio israelitico di Roma, prospetti, 1900 (Archivio Storico Capitolino, Fondo *Titolo 54,* prot. 16566/1903).

16. O. Armanni, V. Costa, progetto per il tempio israelitico di Roma, pianta, 1900 (Arch. Storico Capitolino).

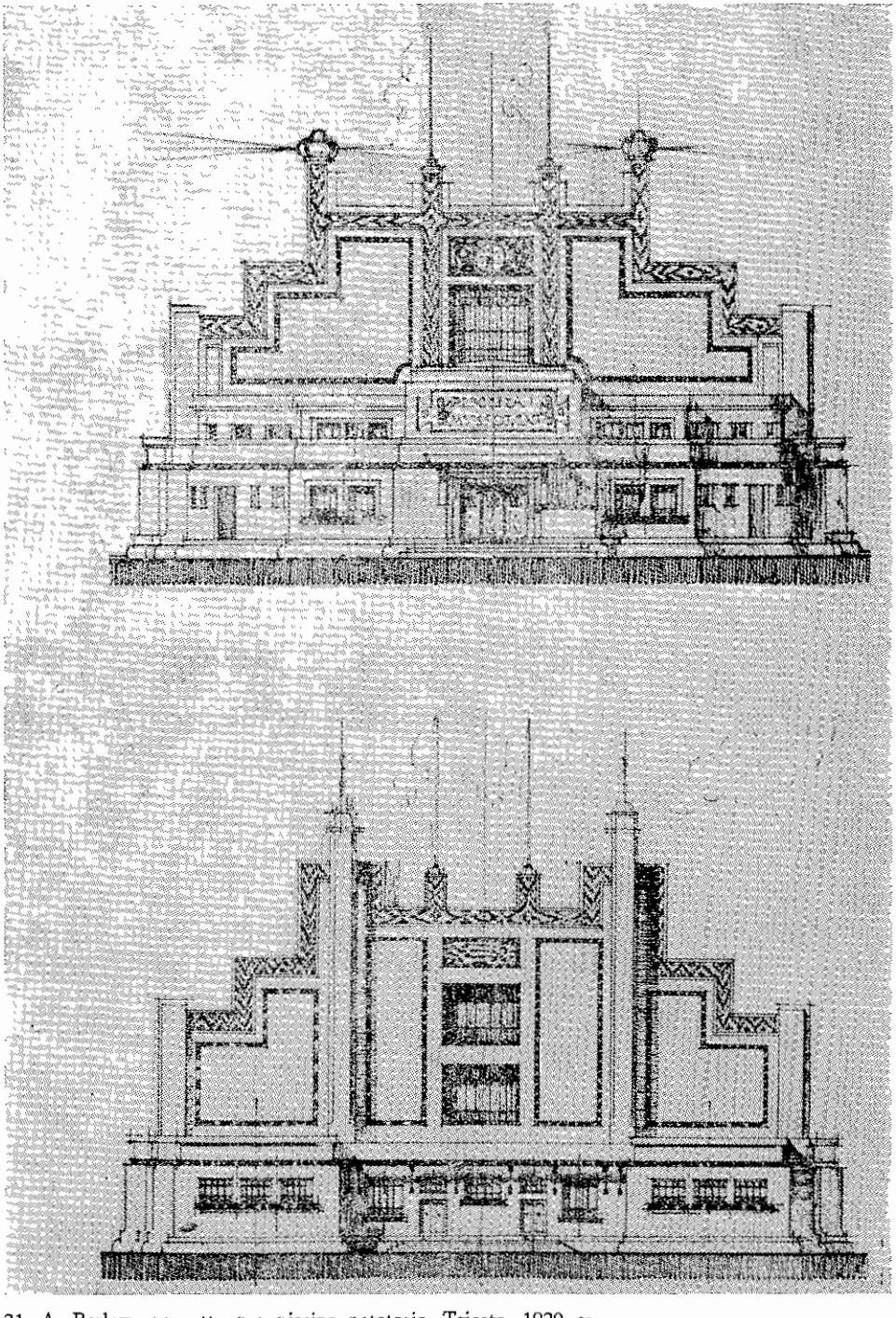




19. R. e A. Berlam, tempio israelitico di Trieste, 1906-1912 (da *Architettura e Arti decorative* 1921-1922).



20. A. Berlam, progerto per il grattacielo delle Assicurazioni Generali, Trieste, 1927, (da *L'Architettura italiana,* XXIV, 1929).



21. A. Berlam, progetto per piscine natatorie, Trieste, 1929 ca.
(da *L'Architettura italiana,* XXIV, 1929).

RIASSUNTI - ABSTRACTS

a cura di Julie Lerro

BETWEEN TWO WORLDS

Research's perspectives on the cultural history of the Jews, in South Italy in the Middle Ages

BY ROBERTO BONFIL

The author contends that a new approach to the Hebrew literature of the Jews in Southern Italy during the High Middle Ages may provide the key for the reconstruction of their cultural history. Focusing on the story of the stay of the Babylonian Abu Aharon in Italy during the IX th Century, as told in the Scroll of Aḥima'az (written in 1054), *the author proposes to interpret the entire story as well as its details as a version of the popular tradition relative to a cultural transformation during which the Jews of Southern Italy passed from the Palestinian area of cultural influence to the Babylonian. In the ensuing discussion the author mentions several examples confirming the interpretation here proposed. The examples touch on liturgy, on expressions of popular as well as of learned and aristocratic culture, of material as well as of institutional life. The author's conclusion is that the new approach may provide the basis for a rewriting of the cultural history of the Jews not only of Southern Italy but even of Europe during the High Middle Ages. In the author's view, the proper method to be adopted is to determine first the Palestinian cultural substrate existing in Europe prior to the introduction of Babylonian influence and then try to perceive the ways in which that influence gradually transformed the cultural and finally the social framework of European Jewish life.*

ARCHITECTONIC SPACE IN THE BAROQUE-STYLE SYNAGOGUES IN ITALY

BY DAVID CASSUTO

In the history of architecture, one cannot speak of continuity in the development of synagogues, but rather of a series of isolated periods along the course of Hebrew history. Though it is not possible to formulate a theory of evolution, we can identify some basic conceptual criteria and see how they were applied in the period under consideration.

The analysis of architectural structure in the periods preceding the baroque brings out the Spanish and North-African influence as well as Oriental, German and French influence in Hebraic-Italian architecture.

The study of the function of a synagogue, based on halakik *texts, also helps to show how the variety of functions affects the structure and space of the synagogues.*

As for the baroque period (which makes up the central part of this study), there is a wealth of in situ *testimony and written documentation showing how the Medieval synagogues left their mark on those of the Renaissance and baroque periods. Baroque architecture represents the passage from classicism to mannerism and from mannerism to accademism, and this is reflected clearly in the structure of the synagogues.*

After the baroque, the era of Enlightenment comes on the scene, and with the emancipation of the Jews, the place of the synagogue returns to its institutional canons.

JEWISH ARCHEOLOGY AND EPIGRAPHY IN SOUTHERN ITALY

BY CESARE COLAFEMMINA

Regarding the history of Hebrewism in the diaspora, as is well known, Southern Italy contains a wealth of data distributed over a vast period of time, from before the time of Christ to the sixteenth century. The documentation on this subject is quite rich from a historical-literary as well as a diplomatical-archival point of view. Besides this type of documentation, but no less important, there is the archeological and epigraphical information. The study of this data, which is very revealing regarding the presence of Jews in the late Roman age and in the Middle Ages, has not yet been completed. There still continue to emerge new and important material, sometimes by chance and sometimes as a result of systematic research.

For reasons of length, this paper is limited to the presentation and commentary, through a rapid excursus,, *of the Hebrew presence in Puglia, Lucania and Calabria. It is based on a series of epigraphical documents (to be projected through slides) that have been either discovered by the writer or taken up in further detail than has previously been done.*

This study is part of a wider program, by now well underway, which is being carried out by the Institute of Antique Christian Literature at the University of Bari. It aims at publishing the complete corpus *of the Jewish inscriptions in Southern Italy, Sicily and Sardinia. As part of this program, an archeological dig began in May on the hill of Maddalena di Venosa; it is a collaborative effort of the Institute in Bari and the Jewish World Congress - Heritage Committee.*

HEBREW AND LOCAL NAMES IN THE PRACTICE OF ITALIAN HEBRAISM

BY VITTORE COLORNI

This dissertation deals with the names of the Hebrews in Northern and Central Italy from the fourteenth century to the beginning of the nineteenth.

At this time the Hebrews were bilingual because they used Hebrew in all their internal documents, whilst they used the language of the host country as a spoken language and for external documents.

This state of things had repercussions in the onomatology; in the internal documents in fact, they used Hebrew or Hebraized names, whilst in those concerning relations with the Christian world and those coming from it, Hebrew names were regularly replaced by local names, carefully chosen, but always corresponding to the Hebrew ones.

There are three criteria for such substitutions:

1) *The translation (e.g. Baruch=Benedetto)*

2) *The assonance or similarity of sound (e.g. Avtalion=Ottavio);*

3) *The connection coming from biblical text such as the Jacob's benediction-vaticination, (Genesis, chap.* 49). *Here the Patriarch defines « Leo » as his own son Jehuda. This set the constant correspondance between Jehudà and Leo.*

The rule of double onomatology sometimes also has repercussions on family names, which were expressed in Hebrew in the internal documents, and in the local corresponding form in external documents. (e.g.: me ha-Adumin=de Rossi; min ha-Tapuchim=de Pomis etc.

In this dissertation only general rules relative to correspondances are explained, and Greek and Latin names that became internal Hebrew names (e.g. Eurydemos, Julianus etc.) are listed.

In a second part each single connection will be dealt with in detail.

JEWS AND ROMANS IN THE LAST DECADES OF THE EMPIRE

BY LELLIA CRACCO RUGGINI

As the fourth century A.D. drew to a close a political-cultural phenomenon appeared which hadn't existed in the previous period of the « peace of Constantine ». Both the pagans and the Jews put particular emphasis on the antiquity of their respective traditions, as an apologia. At the same time the Christians, forgetting with how much pride they had vaunted their own innovative creativity, began in turn to participate in this contest of age. Thus, a peculiar reciprocal convergence took place between pagans and Jews, both religious minorities feeling that their place in the society was being threatened.

It is therefore in the Italy of those decades that, according to the author of this study, the Collatio Legum Romanarum et Mosaicarum *was written. This has been the object of much controversy among scholars of law. A rereading of the text, of its alterations, its silences and its propositions in the light of that historical period as well as of the legal aspects of this document, and comparing it with other sources of varying nature from the same period, would seem to confirm the new theory which dates it at the end of the fourth century.*

JEWISH-ITALIAN AND THE LINGUISTIC HISTORY OF ITALIAN JEWRY

BY LUISA CUOMO

The documentary material available to the scholar concerning the linguistic aspect of the history of Italian Jews is diachronically heterogeneous. For the Medieval-Renaissance period there are glossaries and translations of Hebrew religious and cultural texts. For the Modern age, the two fundamental types of texts consist of the listing of expressions and of plays and poetry.

Regarding the extension over time and space of these texts, firstly it must be noted that there are not many of them, and those there are prove to be inadequate in tracing a complete and scientifically well-founded picture of Italian-Jewish linguistic questions. It is also difficult to date the writings, and although they present dialectal differences from one to the other, in most cases even placing them accurately as far as location is concerned proves to be a difficult task (except for the older writings of the tenth and eleventh centuries).

The documents examined up to now indicate four basic periods in Jewish linguistic matters:

- *the dialectal differentiations of the early Middle Ages,*
- *the evolution of varying systems of language with a central-southers base in the late Middle Ages and the Renaissance,*
- *the affirmation of literary Italian in the high and late Renaissance,*
- *the « breaking-up » phase of the moderno Italian-Jewish period.*

LA POESIA LITURGICA EBRAICA IN ITALIA: NASCITA E CARATTERISTICHE

DI EZRA FLEISCHER

Questa relazione è un tentativo di evidenziare le caratteristiche peculiari del piyyut *italiano ai suoi inizi nell'Apulia del IX secolo, ed in particolare, quelle pertinenti gli ulteriori sviluppi della poesia liturgica ebraica. Dopo una descrizione del* corpus *preso in considerazione, l'autore cerca di identificare gli elementi comuni sia ai primi* piyyut *italiani che ai* piyyut *classici dell'est, per poter poi isolare i tratti peculiari alla nuova scuola.*

Due punti principali sono da mettere in risalto: primo, i tentativi, da parte dei primi paytanim *italiani, di migliorare le basi prosodiche della loro poesia; e secondo, l'atmosfera piuttosto popolaresca delle opere di questi poeti. In questo contesto, l'autore sottolinea la importanza delle poche testimonianze dell'esistenza di una poesia secolare in Apulia già nella seconda parte del nono secolo.*

Le caratteristiche della poesia liturgica ebraica in Italia, sia nelle prime fasi che nell'ulteriore sviluppo, sono esaminate nel contesto più ampio della storia della poesia ebraica italiana, con lo scopo di spiegare il perché i poeti ebraici accettarono, senza alcuna apparente esitazione, prima le poetiche degli ebrei spagnoli e poi l'influenza italiana.

Quindi, le tendenze generali della creatività letteraria ebraica in Italia sono riesaminate, mettendo in risalto la sua originalità e coerenza.

HEBREW MANUSCRIPT COLLECTIONS IN ITALIAN LIBRARIES

BY PIER FRANCESCO FUMAGALLI

The important collections of Hebrew manuscripts in Italy were formed particularly during the Renaissance and the Humanistic periods, given the specific historical circumstances of those times and the invention of the printing press.

On a national level, the research sources consist of catalogues which are, however, old, incomplete and generally insufficient, such as those of the Medici Laurentian Library in Florence, the Palatine Library of Parma and (in the Vatican State) the Vatican's Apostolic Library.

The research we have undertaken in collaborration with the Institute of Hebrew Paleography and the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts in Jerusalem, has resulted in some interesting discoveries of new archival manuscripts. In northern Italy alone they are scattered among 66 collections in 26 cities.

Altogether, the number of Hebrew manuscripts in Italy — about 4000 — with their artistic and literary value, confirms the great interest of the Jewish minority in a constantly progressing traditional culture, with its own original and often splendid creativity.

GLI EBREI IN SICILIA SOTTO IL DOMINIO ISLAMICO ALLA LUCE DEGLI SCRITTI DELLA GENIZA DEL CAIRO

DI MOSHE GIL

Poco si sa della vita degli ebrei in Sicilia durante i circa 250 anni del regno mussulmano. I documenti della Geniza del Cairo ne contengono all'incirca quaranta, incluse delle lettere scritte dalla Sicilia. Fino ad ora non c'è stato nessun lavoro sistematico di compilazione di questo materiale, nè si trova un riassunto delle notizie che contengono. Molte lettere e documenti pertinenti alla Sicilia sono stati identificati, comunque, dal Prof. Goitein, come accennato in un'indagine pubblicata in «Archivio storico per la Sicilia Orientale», (1971). La speranza è che una monografia sarà pubblicata con un corpus *dei suddetti documenti incluso come appendice. Questo mio studio è un primo tentativo in questa direzione.*

La natura dell'informazione contenuta in questi documenti è piuttosto frammentaria. Essa consiste principalmente in lettere mercantili, personali, ed alcune che trattano questioni della comunità. Si deve anche ricordare che il materiale copre una parte relativamente piccola del periodo mussulmano, e cioè la metà dell'undicesimo secolo (con alcuni pezzi dall'inizio dello stesso secolo). I documenti riflettono principalmente questioni di vita quotidiana, generalmente di natura economica; contengono poche informazioni invece, perciò

che riguarda avvenimenti politici e militari. La città più spesso menzionata è Palermo (chiamata al-Medina). Si trovano in questa documentazione alcuni dati peculiari ed interessanti sulle questioni fiscali.

Questa relazione si conclude con un appendice di quattro delle lettere dalla Sicilia.

JEWS APPEARING IN ITALIAN MEDIEVAL LITERATURE

BY ROBERTO SABATINO LOPEZ

This paper contains an analysis of the characteristics attributed to Jewish figures who appear in Italian Medieval literature, and their evolution over the almost three centuries from 1200 *to the middle of the* 1500's.

In his excursus, *the writer starts from the very famous apologue of the three rings, symbolizing the three monotheistic religions; it covers Novellino, in which we find the oldest Italian version of the apologue; and it includes Dante's only direct mention of Jews in his* « Divine Comedy », *where he expresses himself respectfully in their regard.*

The author of this study also cites two minor figures in the history of Italian literature: Immanuel Romano, a Jewish man of letters, and Bosone da Gubbio, a politician and literary man; both men reveal the relaxed religious atmosphere and tolerance of that era.

Boccaccio is also cited as one who expressed a friendly attitude towards Jews in the second and third tales of the « Decameron ».

This benevolent attitude towards the Jews was totally lacking in the case of three Tuscan short story writers who were imitators of Boccaccio. Then in the 1400's *tolerance reappeared, as indicated by the return to studies in Hebrew of scientific and religious literature.*

The writer closes his excursus *with a short story written at the time of the Counter Reformation by Bandello, who is cited to bring out his position of tolerance towards Jews despite the heated atmosphere of that period.*

IL MITO DI VENEZIA NEL PENSIERO EBRAICO DURANTE IL RINASCIMENTO ITALIANO

DI AVRAHAM MELAMED

Il mito di Venezia e la sua influenza sul rinascimento europeo e sul pensiero storico e politico degli inizi dell'epoca moderna sono già stati ampiamente studiati. E', invece, poco conosciuto il pensiero degli scrittori ebraici dello stesso periodo sul mito della Serenissima. Questa mia discussione tratta del rapporto tra questo mito ed i pensatori ebraici in relazione alle necessità ed ai problemi degli ebrei nella Diaspora; in che maniera questi scrittori sentivano l'influenza della cultura rinascimentale, e come essi hanno utilizzato fonti ebraiche, principalmente la Bibbia.

Il valore di Venezia è descritto nelle opere di tre pensatori ebraici: Don Isaac Abravanel, che scriveva nel tardo Quattrocento e primo Cinquecento, David De Pomis, che scriveva nel tardo Cinquecento, e in particolare Simone Luzzatto, i cui scritti risalgono alla metà del Seicento.

Abravanel ha parlato del mito di Venezia nel suo commentario alla Bibbia, De Pomis scrisse una tipica Laudatio *umanistica, mentre il discorso di Luzzatto già si collega alla letteratura ebraica apologetica.*

Abravanel e De Pomis utilizzarono il metodo medioevale nella loro dimostrazione che la forma del governo veneziano si basava sulla perfetta costituzione mosaica. Il discorso di Luzzatto, invece, è già moderno, quasi post-rinascimentale, basato sulla teoria della « ragione di stato ».

Abravanel scriveva quando la Serenissima era all'apice del suo splendore; De Pomis dopo il temporaneo recupero dalla crisi del Cinquecento, Luzzatto infine, scriveva quando il declino della Repubblica era già evidente, tentando di scoprirne le cause e suggerendo un rimedio ebraico.

CURRENTS OF HERMETICISM IN ITALIAN HEBREWISM UP TO THE RENAISSANCE

BY FRANCO MICHELINI TOCCI

The term « hermeticism » is used to mean a set of doctrines closely interconnected, such as astrology, alchemy and a type of 'visionary' and 'prophetic' mysticism.

The first part of this paper takes up aspects of the astrology of Donnolo, whose philosophical sources seem to be traceable to the gnostic doctrines.

The second part examines a work by Abulafia, in which he gives importance to the presence of a « naggid » *figure that appears in the course of a prayer, according to Abulafia's instructions. This figure is of interest as a model for successive and analogous experiences of Hebraic mysticism.*

The third part of the paper deals with the Messianic-type expectancy present in Italy during the sixteenth century, which should be seen as elements of a climate of preparation and expectancy that encouraged the expansion of sabbatarianism.

Lastly, accepting the theory of B. Suler according to which the alchemist R. Mordekay cited by the Christian cabalist Ch. Knorr von Rosenrot in his Cabala Uncovered, *is to be identified as the son of Leon Modena, what appears to be one of the very few Hebraic treatises on alchemy has been examined.*

HEBREW ILLUMINATED MANUSCRIPTS IN ITALY

BY MORTARA OTTOLENGHI

Italian Hebrew illuminated manuscripts have been given the attention due them in a few recent publications. The writers, however, have drawn their conclusions from the examination of a few dozen manuscripts preserved in English, French and Israeli libraries.

In our catalogation work of various Italian libraries we have become aware of the existence of a series of precious illuminated volumes in Italy, about which up till now we have had only summary indications in very generic lists and inventories. We have focused our attention on a few particularly interesting specimens in the possession of the Palatine Library of Parma and the Vatican's Apostolic Library in Rome. We have also added new information regarding some very important codices in the Medici Laurentian Library of Florence.

THE IDEOLOGICAL CONFRONTATION BETWEEN JEWS AND THE CHURCH IN ITALY

BY FAUSTO PARENTE

It would be inaccurate to speak of a real « ideological confrontation » between Hebrewism and the Church because the attitude of the Church has never been to promote a dialogue, but rather to obtain the conversion of the Jews, through every means. The « justification » of this attitude was the Church's conviction that it constituted the « True Israel ».

The theological justification traditionally offered by the Church derives from the interpretation of a few scriptural passages and is founded on the concept that Judaism and Christianity have a common basis in the Old Testament, *considered to this end a Christian book.*

During the high Middle Ages, the Christians became aware of the existence of a Hebrew cultural tradition, identified in the Talmùd, *which however was immediately seen as a shapeless collection of traditions and containing blasphemous content towards Christ.*

In the second half of the sixteenth century, with the Counter Reformation, the attitude towards the Jews changed, as witnessed by the foundation of the « House of Neophytes », a place set up for their « forced » conversion and the abjuration of the faith of their fathers.

In Italy, therefore, in the context of Counter Reformation thinking, individuating « truths » of the Christian faith in the Talmùd *and other Rabbinical writings remained a sterile instrument of persuasion to be used to obtain the abjuration of Jews.*

THE ITALIAN ARCHIVES AND DOCUMENTARY SOURCES REGARDING THE HISTORY OF THE JEWS IN ITALY

BY FAUSTO PUSCEDDU

A fundamental task of the State Archives is the preservation of documentation produced by the governing bodies of the country before and since Italy's unification.

In research on the sources for the history of the Jews in Italy, therefore, the descriptive manuals in the archives are instruments of fundamental importance, as is the soon-to-be-published « General Guide to the Italian State Archives ». These aids make it possible for the researcher to find the specific documentation needed for the history of Italian Jews in the following three major strands:

— The first consists of the documents produced by state organisms, both central and periferal, which show the decisions that were made concerning Jews over the centuries.

— The second is that of the notarized documents of various contractual matters, both among the Jewish population and between them and the other citizens, giving a picture of the everyday life of these communities.

— The third is made up of documentation that the archives acquired through donations, deposits and purchases, which come from private sources, religious institutions, and manuscripts and texts of literary and philosophical importance.

ARCHITECTURE AND ARCHITECTS OF ITALIAN SYNAGOGUES IN THE ECLECTIC PERIOD (1902-1920)

BY ALBERTO M. RACHELI

The architects who designed the synagogues of the most important Italian cities between 1870 *and the beginning of the* 1900*'s are known only to a limited group of experts. The two exceptions to this are Alessandro Antonelli, who did the building called the* « Mole antonelliana » (1863-1878) *which was erected as the Jewish Temple of Turin, and Luca Beltrami, who designed the synagogue of Milan* (1892). *Even the critical historiography of architecture doesn't include much infornation concerning the synagogues.*

The Israelite Temple of Triest was designed by Ruggero Berlam (1900-1912); *the designers of the one in Florence* (1874) *was Mariano Falcini, together with Vincenzo Micheli and Marco Treves. After* 1878, *when the Antonelli construction in Turin was bought by the municipality to be given over to other uses, Enrico Petiti designed the city's new Jewish Temple. In Rome, the Roman Israelite University instituted a competition for the construction of the capital's new synagogue* (1901); *the competition was won by Vincenzo Costa*

and Osvaldo Armanni. Some of these architects are well known, others less so, but they all equally deserve the credit for having erected the great temples of the Jewish communities in Italy's principal cities.

This paper takes into consideration these particular works in the framework of the architects' total production, as well as that of eclectic architecture in Italy after the nation's unification. A separate chapter deals with more detailed accounts, taken from archival sources, of the construction of Rome's synagogue. This chapter includes the projects and various works undertaken for the reclamation of the Ghetto following the indications of the city's regulatory plan of 1883, *from an examination of original documents.*

DENARO AMORE E POTERE POLITICO NELLA VENEZIA DEL XVI SECOLO. DON JOSEPH NASI: CACCIATA E PERDONO

DI BENJAMIN RAVID

Questa relazione racconta, tramite una lettura dei documenti pertinenti, la storia di Dona Beatrice Mendes, giovane ereditiera ebraica, e Don Joseph Nasi, un cugino di Beatrice che riuscì a sposarla contro la volontà delle autorità veneziane, e quindi costretto a fuggire a Roma, lasciando la sposa. Successivamente, bandito dalla Repubblica di Venezia, partì per Costantinopoli, dove fece carriera nella corte ottomana, fino a ricevere la nomina a duca di Naxos (ex-possedimento di Venezia). Don Joseph Nasi, a questo punto, volle la revoca del bandimento, e mandò due agenti a trattare con il Doge e Il Consiglio dei Dieci. Dopo alcuni giorni di rinvii, il Consiglio decise all'umanità in suo favore, e la notizia della decisione gli arrivò tramite il nunzio pontificio.

HEBREW SOCIETY IN THE ITALIAN ARCHIVAL SOURCES

BY RENATA SEGRE

The study of Italo-Hebraic history requires a detailed approach towards the variety of political and administrative structures which succeeded each other in Italy. This variety, in fact, is reflected in the archival documentation produced between the fourteenth and eighteenth centuries.

The first classification of source proposed is the chancelleries of princes. According to the will of the prince, acts and documents emanated which in some cases requested, but more often rejected the presence of Jews, or protested against it.

The Chancellery of the Vatican State has characteristics peculiar to it, in which the overlapping of diocesan structures with provincial ones result in diverse and complementary archives.

Above all, however, we must turn to the deliberations of the citizens' councils for testimony of the daily affairs of a Hebrew community. From the arrival of the first doctor or money-lender until their expulsion, such documents reflect the attitude of the urban ruling classes towards the Jews.

The Italian archives also make it possible to catch echoes of the voices of Jewish people as found in their notarial documents, which testify to the activities of a Jewish community.

THE COURSE OF HEBREW THOUGHT DURING THE MIDDLE-AGES IN ITALY

BY GIUSEPPE SERMONETA

The works written by Hebrew thinkers in Italy reflected on one hand the history and evolution of thought and ideology of the Gentiles in Italy during the Middle Ages, and on the other hand, were clearly conditioned by traditions and schools of thought coming from the West (Spain), the East (Mediterranean and Byzantine world), and the North (German, Rhineland).

In its beginnings, the history of Hebrew philosophy in Italy showed its dependence on late Hellenistic themes, and even more clearly, a continuation of the methods of exegesis and the Midrash ideology.

During the early Medieval period, therefore, the cultural tradition of Italian Hebrews can be associated with that of French and German Hebrews. Thas was forcibly interrupted as a consequence of the political and ideological directives which Frederic II propagated in Southern Italy. This sudden change coincided with what is defined, from an historical point of view, as « the return of Aristotle » in the West. In fact, the Emperor, with the help of Jewish translators and philosophers from Spain and Provence, promoted the diffusion of Aristotelian theories as they were interpreted by the two great Spanish thinkers, Moses Maimonides and Averroè. There was a Maimonidean school « par excellence » in Southern Italy during the thirteenth century. Ja'aqòv Anatolio, his son Anatolio, Moses of Salerno and Hillèl of Verona also spread their theories.

Another dominant theory among Italian Hebrew thinkers at that time was the allegorical interpretation of the Scriptures, which, thanks to them, were translated entirely into rationalist and Arisotelian terms.

Towards the end of the thirteenth century, a Spanish Rabbi, Zerahijàh ben Sealti'el Hen established « The Roman School ». One of the most representative Roman philosophers was Rabbi Jehudàh ben Moseh ben Dani'el Romano. The Roman School, thanks to the curriculum that it managed to propagate and impose among Italian Jews, both conceived and created what was to be for at least two centuries, the characteristic Italian-Jewish doctor-philosopher, who was at the same time also banker and trader.

At the end of the fourteenth and during the fifteenth centuries, some ideological trends developed that began in the writings of Guida as well as in those of Averroè and in Aristotle's commentaries, and which was to have an effect on schools, universities, and certain cultural circles of Central and Northern Italy, above all in Florence and Padua. At that time, Hebrew thinkers propagated Averroè's political theories, and in their own works they examined closely the doctrine of prophecy and the analysis of the phenomenon of the prophet who revealed himself as a perfect philosopher, in their opinion. The other disciplines studied were astronomy, astrology, and archeology.

THE PRESENT STATE OF HISTORICAL RESEARCH ON THE JEWS IN ITALY

BY SHLOMO SIMONSOHN

Many archival documents have been discussed in articles and other works dedicated to this subject. However, it has only been in the past few years that there has been any systematic research done on all the documents in the archives regarding the Jews in Italy in the Middle Ages and in the Modern era up to the first emancipation. In the field of historical studies, there are many articles and accounts of local history, but few which take up the subject from a more encompassing viewpoint.

It is necessary, for instance, to focus on a few specific issues relative to Italo-Hebraic history, particularly the widespread activity of money-lending and pawnbroking, and the origin of the capital that the Jewiish bankers had at their disposal. Some of the questions

that researchers must consider are: What was the real economic and social role played by the Jewish bankers? What was the real incidence of the Jews in relation to public tax revenue?

Another problem to take up is: When and where were the organisms of internal governing of the Jewish communities set up? What were their cooperative forms and their institutional regulations? What were the beginnings of these systems?

There have been important results in this research on the history of the Jews in Italy, and a wider, clearer and more precise view of the historical heritage of the Italian Hebraic group has emerged. There is still much to do, however, in the publication and analysis of the sources.

THE ROMAN JEWS AND THE TRADE IN MONEY IN CENTRAL ITALY AT THE END OF THE XIII CENTURY

BY ARIEL TOAIF

It is well known that the foundation of numerous Jewish communities in central and northern Italy from the second half of the thirteenth century was originated by the inmigrant Jewish bankers, coming from Rome and making their way to the Communes where their capital was more in demand and investment more rewarding. In the last quarter of the thirteenth century many companies of Jewish financiers began to push out from Rome into the surrounding territory, settling, often for the first time, in many cities of Lazio, La Marca, Umbria and Tuscany. The Communes decided to enter into negotiations with those groups of Roman Jews, and invited them to come and extend their operations (not only on a small scale) to the local financial markets.

Such a sudden and strange phenomenon should be related to the close economic relations between the Holy See and the Jewish bankers and between the latter and the Tuscan and Lombard financiers « romanam curiam sequentes ». On the basis of a relatively large documentation from the communal archives of Perugia, Todi, Assisi and Orvieto (Umbria), Ascoli, Matelica, S. Severino and Montegiorgio (La Marca) and S. Gimignano (Tuscany), concerning the first money-lending Jewish companies operating in those cities, we have come to the conclusion that the Roman Jewish merchants were introduced into the financial markets of the Patrimonio di S. Pietro *not to compete with the Lombard and Tuscan companies, operating on behalf of the Roman Curia, but such a step was carefully planned by the financial administration of the Holy See, often represented by the great firms of Tuscan merchants from Sienna, Florence, Arezzo and Lucca. During the second half of the thirteenth century, the Curia and the Commune of Rome engaged together in economic and financial political acts of an expansionist and hegemonic kind, whose aim was to assume complete control over the markets of supply and the strategically important Communes, mainly in the* Patrimonio di S. Pietro. *Therefore the Holy See strengthened its presence in the financial markets of central Italy through the Roman bankers and the great Tuscan and Lombard firms « romanam curiam sequentes ». The Jewish bankers* de Urbe *were associated in the financial policy of the Popes towards the Communes of the Papal States, and as a consequence of such a policy during the secondo half of the thirteenth century they made their first appearance in the cities of the region. They were quite openly backed and supported by the Curia and the Commune of Rome, whose economic and political interests they represented, like all the other « mercatores curiales » from Tuscany and Lombardy, who by now tended to abandon their banking activities in Italian cities and flock across the Alps.*

IL CONTRIBUTO DEI SAGGI ITALIANI ALLA LETTERATURA RABBINICA

DI ISADORE TWERSKY

Ci sono quattro principali filoni di ricerca nello studio scientifico del contributo dei saggi italiani alla letteratura rabbinica: 1) *il recupero, la ricostruzione e la pubblicazione critica di tutte le opere dei saggi italiani nel vasto campo della letteratura rabbinica;* 2) *la stima, sia letteraria che concettuale, del loro valore, originalità ed importanza, tramite un confronto di ampia prospettiva che include le opere dei saggi spagnoli, provenzali, francesi e tedeschi, e per i periodi più recenti, quelli polacchi e turchi;* 3) *la determinazione analitica della questione se esista o no una vera «scuola italiana» distinta dalle altre, con caratteristiche proprie, una continuità di tradizione da maestro a discepolo, una propria coscienza di sè, una propria metodologia e un'aderenza ai costumi locali ed alla tradizione;* 4) *la storia del processo della loro disseminazione ed assorbimento nella via maestra della creatività rabbinica, cioè la determinazione dei parametri della loro influenza, la durata, il loro impatto sui codici principali ed il ruolo di intermediari e trasmettitori. Questa relazione è incentrata principalmente sul primo periodo, fino al Trecento, con alcune considerazioni anche sul Quattrocento e sul Cinquecento, e tratta in particolare il secondo e terzo punto sopra menzionati.*

La conclusione a cui l'autore giunge è che, mentre non si può parlare di una vera scuola italiana, i contributi dei sapienti italiani sono importanti. In particolar modo, la personalità del Rid (XIII secolo), prolifica e potente, è rappresentativa delle tendenze e dei risultati raggiunti e nessuno studio della letteratura rabbinica medievale può considerarsi completo se non include il contributo dei suoi scritti.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae.
AASN	Atti della (R.) Accademia Nazionale di Scienze Morali e Politiche in Napoli.
AAST	Atti della (R.) Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche.
AAWB	Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-Historische Klasse.
AAWG	Abhandlungen der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosophisch-Historische Klasse.
AB	Analecta Bollandiana.
AESC	Annales. Economies, Sociétés, Civilisations.
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum.
AGI	Archivio Glottologico Italiano.
AIPhHOS	Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves.
AIV	Atti del (R.) Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti.
AJS	American (the) Journal of Sociology.
AJSL	American (the) Journal of Semitic Languages and Literature.
AJT	American (the) Journal of Theology.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.
ASD	Annuali di Storia del Diritto.
ASI	Archivio Storico Italiano.
ASP	Archivio Storico Pugliese.
ASRSP	Archivio della Società Romana di Storia Patria.
BCACR	Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma.
BDSPU	Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria.
BHR	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.
BIDR	Bollettino dell'Istituto di Diritto Romano « V. Scialoja ».
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
BSPS	Bollettino della Società Pavese di Storia Patria.
CC	Corpus Christianorum, series latina.
CIJ	Corpus Inscriptionum Judaicarum.
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum.
CISAUC	Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica.
CN	Cultura Neolatina.
CRAIBL	Comptes-Rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.
CSEL	Corpus Inscriptionum Ecclesiasticorum Latinorum.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.
DAU	Dizionario Enciclopedico di Architettura ed Urbanistica - Roma 1968.
DEI	Dizionario Etimologico Italiano.
ENC. JUD.	Encyclopaedia Judaica - Berlino 1928.

GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert.
GSAI	Giornale della Società Asiatica Italiana.
HS	Hispania Sacra.
HUCA	Hebrew Union College Annual.
ILS	Inscriptiones Latinae Selectae.
JESHO	Journal of Economic and Social History of the Orient.
JJA	Journal of Jewish Art.
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JRS	Journal of Roman Studies.
JSS	Jewish Social Studies.
JWI	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.
MAL	Memorie dell'Accademia Nazionale dei Lincei.
MAST	Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino.
MBP	Münchner Beiträge zur Papyrusforschung.
MGH	Monumenta Germaniae Historica.
MGH. SS	Monumenta Germaniae Historica. Scriptores.
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.
PAAJR	Proceedings of the American Academy for Jewish Research.
PCPhS	Proceedings of the Cambridge Philological Society.
PG	Patrologia Graeca.
PL	Patrologia Latina.
QFIAB	Quellen und Forschungen aus Italienischen Archiven und Bibliotheken.
RAC	Rivista di Archeologia Cristiana.
RAL	Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei.
RAS	Rassegna degli Archivi di Stato.
REA	Revue des Etudes Anciennes.
REJ	Revue des Etudes Juives.
RFIC	Rivista di Filologia e di Istruzione Classica.
RHDFE	Revue Historique de Droit Français et Etranger.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RI	Rivista Israelitica.
RISG	Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche.
RMI	Rivista Mensile di Israele.
RSDI	Rivista di Storia del Diritto Italiano.
RSI	Rivista Storica Italiana.
RSO	Rivista degli Studi Orientali.
SC	Sources Chrétiennes.
SDHI	Studia et Documenta Historiae et Iuris.
SSASH	Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZSS. ROM.	Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung.
ZWT	Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie.

INDICE ALFABETICO DEI RELATORI

INDICE SOMMARIO